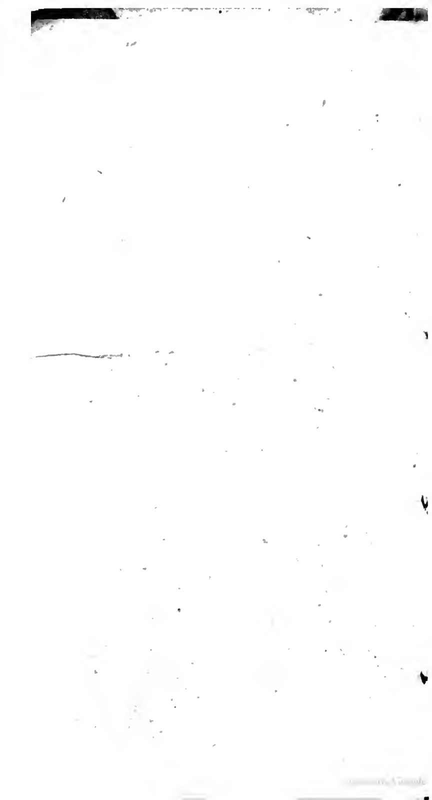




A. R. P.

FR. MARCI SERRAE.

ALCODIANI.

Sacræ Theologiæ Magiſtri.

ORD. PRÆDIC.

SVMMA COMMENTARIORVM

In Primam Secundæ S. Thomæ.

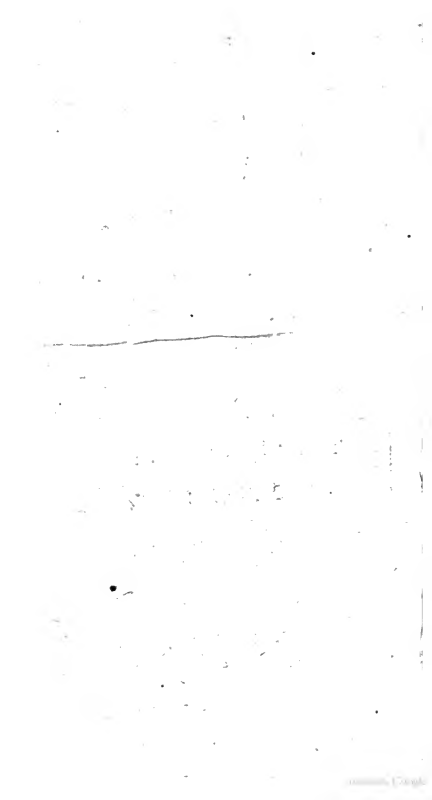
TOMVS II.



ROMAE,

Apud Franciſcum Caballum, 1653.

Superiorum permiſſu.



INDEX QVAESTIONVM, ARTICVLORVM, ET DVBIORVM.



QVAESTIO XLIX.

De habitibus in generali quoad eorum substantiam.



QVAESTIO L.

De subiecto habituum.

QVAESTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

QVAE.

QVAESTIO LII.

De augumento habituum.

QVAESTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

QVAESTIO LIV.

De distinctione habituum.

QVAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad suas essentias.

QVAESTIO LVI.

De subiecto virtutis.

QVAE-

QVAESTIO LXIII.

De causa virtutum.

QVAESTIO LXV.

De connexione virtutum.

QVAESTIO LXVIII.

De donis.

QVAESTIO LXXI.

De Vitijs & peccatis.

Dub.

QVAESTIO LXXII.

De distinctione peccatorum.

QVAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad inuicem.

tum

QVAESTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum.

tis

QVAESTIO LXXV.

De causis peccatum in generali.

QVAE-

QVAESTIO LXXVI.

De causis peccatorum in speciali.

Dub. 4.

QVAESTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitiui.

QVAESTIO LXXVIII.

De causa peccati quæ est malitia.

QVÆ-

QVAESTIO LXXIX.

De caussis exterioribus peccati.

QVAESTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis.

QVAESTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

Dub.

QVÆ-

QVAESTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ.

QVAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, & mortali.

Dub.

QVAESTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.



QVAESTIO XXXXIX.

De habitibus in generali quo ad eorum substantiam.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum habitus sit qualitas.

Conclusio est affirmans.



OTANDA est hic diffinitio habitus, quam ex Arist. 5. Metaph. cap. & lect. 20. adducit D. Thom. in corp. art & Caiet. memoriæ mandandam esse monet, nempe: *Habitus dicitur dispositio, secundum quam benè, vel malè disponitur*

dispositio, aut secundum se, aut ad aliud. Dispositionem, quæ genus est habitus paulo ante diffinierat Arist. dicens: *Dispositio dicitur habentis partes ordo*. Aduertit tamen Caiet. hic, ordinis nomine non esse intelligendum respectum ordinis, sed eius radicem, est enim qualitas habens talem ordinem. Partium quoque nomine non solum sunt intelligendæ partes corporeæ, sed etiam partialia requisita, vnde statim subdit Aristotel. *Aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem*. Quod D. Th. hic ad 1. explicat cum Simplicio; habere enim partes secundum locum, est habere partes corporales secūdum situm distinctas, quales habent pulcritudo, sanitas, macies, & alij habitus in corpore existentes. Habere verò partes secundum potentiam, est habere partialia requisita nondum quidem perfectè, & in actu, sed in præparatione, & idoneitate, ac potentia, qua ratione eas habet scientia, & virtus inchoata; habere autem partes secundum speciem, est habere partialia requisita completè, & in actu, sicut ea habēt habitus perfecti scientiæ, & virtutis. Aliter hos tres modos habendi partes, vel dispositionis, & ordinis earum explicat Diuus Thomas quinto Metaph. lect. 10. libuit tamen hic explicationem Simplicij adducere, vt omnes prędicti modi saluari quodammodo in habitu posse intelligerentur, quamuis id non sit opus. *Dispositum* dicitur vt alia Translatio habet *Id quod afficitur*, habitu scilicet, quo benè, vel malè di-

disponitur, & se habet, bene quidem, vt sanitate, malè verò, vt ægritudine. Vtroque autem modo, scilicet benè, vel malè disponitur dupliciter, nempe, aut secundum se, hoc est secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem, vel ad aliquid agendum.

Circa articulum secundum nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS III.

Vtrum habitus importet ordinem ad actum.

Conclusio est affirmans.

Dubium. *An habitus sit principium actiuum & causa actus secundum substantiam, aut aliquem modum illius.*

DVrandus in 3.dist.23.q.2. & 3.& 4 tenet habitum non facere aliquid ad substantiam, aut modum actus. Eius argumenta affert, & dissoluit Caietan. hic. Quidam verò recentiores asserunt habitum non concurrere ad substantiam actus, sed ad eius modum, non quidem intensionis, sed facilitatis, & delectabilitatis.

Probant 1. Quotiescunque ad aliquem effectum concurrunt aliquæ causæ, cuilibet

respondet, vt proprius effectus peculiaris aliqua ratio in re producta, alias enim si vna esset integrum, & sufficiens principium ad omnem rationem, quæ in effectu producenda est, frustra, & superuacaneè adderetur alia ad eundem effectum, vel ad eandem rationem in effectu producendam: sed antequam habitus insit potentiæ intellectus, aut voluntatis, inest ipsis integrum, & sufficiens principium totius substãtiæ actus, nec est aliqua ratio peculiaris in tali substantia actus, quę vt proprius effectus respondeat habitui, alias enim actus, ex quibus acquiruntur habitus nõ essent eiusdem omnino rationis cum actibus, qui fiunt post habitum acquisitum; ergo habitus non concurrit ad substantiam actus.

Secundo, in causis æquiuocis non potest esse reciprocatio, ita vt effectus, qui procedit à causa æquiuoca possit producere causam ipsam, aut aliquid eiusdem speciei cum illa; hoc enim in solis causis vniuocis inuenitur: vnde ignis productus ab igne potest producere ignem alium eiusdem speciei, effectus tamen productus à sole non potest solem producere: sed habitus producuntur per actum tanquam per causam æquiuocam, cum sit diuersæ rationis, & speciei ab eo; ergo habitus non potest actum secundum substantiam efficere.

Dicendum tamen est: Habitum principium actiuum, & causam esse actus, tàm secundum substantiam, quàm secundum modum illius. Prima pars probatur 1. ex

D. August. hic citato à D. Thom. lib. de Bono coniugali cap 21. dicente: *Ipse est enim habitus quo aliquid agitur cùm opus est*. Id autem quo aliquid agitur, principium actionis est, eiusque causa efficiens; ergo, &c.

Secundò probatur, nam vt hic ostendit D. Thom. habitus existentes in potentijs operatiuis primo, & principaliter importánt ordinem ad actum: at non alium quã principij, & causæ talis actus; ergo, &c.

Secunda pars probatur 1. ex præcedente: id enim quo aliquid agitur, principium est substantię actionis. Si dicas, habitum non esse id quo aliquid agitur absolutè, & secũdũ substantiam, sed faciliter, & delectabiliter, & secundum modum. Contra hoc est, quia vt ait Arist. 9 Metaph. cap 2 lect. 2. apud D. Thom. potentia faciendi sequitur ad potentiam benefaciendi: *Is enim, qui benefacit, faciat quoque necesse est*; ergo si habitus est principium bene, faciliter, & delectabiliter operandi, principium quoque erit operandi absolutè, & secundum substantiam, illud nãque nequit fieri sine hoc. Confirmatur modi illi, quos per se causat habitus in actu, non distinguũtur realiter a substantia actus, nec possunt produci separatim ab illa, ergo quod est causa illorum, concurrit etiam ad substantiam, non secus, ac quod est causa intensionis actus, ad eius substantiam concurrere necesse est.

Secundo probatur: Potentia, & habitus non concurrunt, vt duo principia seorsum operantia, quibus respondeant effectus rea-

literdi stincti, sed vt principium completū & vnica causalitate, & influxu, habitus, vt modificans potentiam, & potentia, vt roborata per habitum, per illumq. ad agendum, completa tanquam per formam, & principium quo, vt docet D. Thom. quæst. 1. de Virtutibus artic 1. ergo quicquid operatur vnum, operatur alterum, & in eodem instanti. & eadem actione, sicque sicut potentia producit substantiam actus, sic etiam habitus concurrit ad illam, & sicut habitus est causa modi, ita & potentia concurrit ad illum, & tam potentia, quàm habitus causa est actus, & omnium quæ in illo sunt potentia quidem informata habitu, quasi principium quod, habitus verò informans potentiam, vt principium quo.

Tertio probatur specialiter de habitu artis: hunc enim habitum factiuum esse docet Arist. 6. Ethic. c. 4 & inter potentias actiuas illum ponit 9. Metaph cap. 2.; & causam per se statuæ esse dicit non Polycletum hominem, aut animal, sed statuarium 5. Metaph. ca. 2. lect. 3. apud D. Thom. ex quo Caietanus hic infert; ergo ars ipsa est principium actiuum actus, & non solum secundū modum, sed etiam secundum substantiam: *Adeò quod carentes artibus carent facultate faciendi, & non solum carent expeditione, delectatione, promptitudine, & facultate.* Quod & significat D. August. Tract. 1. in Ioan. dum ait: *Faber facit arcam: si enim in arte arcam non haberet, non esset vnde fabricando illam proferret.* Confirmatur 1. D. Tho. 1. p. q. 14. art. 8.

art. 8. ita habet: *Sic enim ſcientia Dei ſe habet ad omnes res creatas, ſicut ſcientia artificis ſe habet ad artificata, ſcientia autem artificis eſt cauſa artificiatorum, eo quod artifex operatur per ſuum intellectum. Vndè oportet, quod forma intellectus ſit principium operationis, ſicut calor eſt principium calefactionis*; Ergo ſicut ſcientia Dei eſt cauſa productionis rerum, & calor eſt principium calefactionis ſecundum ſubſtantiam, ita ſcientia artificis, quæ eſt forma intellectus eius, erit cauſa, & principium operationis, & productionis artificiatorum ſecundum ſubſtantiam. Confirmatur 2. artefacta, vt ſic pendent ab arte tanquam à cauſa, & principio effectiuo: ſed non ſolum ſunt artefacta, quia ſunt faciliter, & delectabiliter facta, ſed etiam ſecundum eorum ſubſtantiam, formam ſcilicet artificialem, quam habent; ergo vt ſic tam ipſa, quàm actio qua fiunt, ab arte pendent, vt à cauſa, & principio efficiente.

Tertia pars probatur: nam vt ait D. Tho. quæſt. 1. de Virtut. art. 1. *Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo vt ſit firmitas in ſua operatione, ea enim quæ ex ſola operatione dependent facile immutantur, niſi ſecundum aliquam inclinationem habitualem fuerint ſtabilita. Secundo vt operatio perfecta in promptu habeatur, niſi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad vnum, oportebit ſemper cum neceſſe fuerit operari præcedere inquiſitionem de operatione, ſicut patet de eo qui vult conſiderare nondum habens ſcientiæ habi-*

tum, & qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens, vndè Philosophus dicit in 3. Ethic. quòd repentina sunt ab habitu. Tertio vt delectabiliter perfecta operatio compleatur, quod quidem fit per habitum, qui cum sit per modum cuiusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, & per consequens delectabilem: nam conuenientia est delectationis causa, vndè Philosophus in 2. Ethic. ponit signum habitus delectationem in opere existentem. Hunc tertium modum delectabilitatis dicunt quidam recentiores, non esse distinctum à duobus prioribus, nempe firmitatis, facilitatis, seu promptitudinis: nam delectatio formalis & vera, quæ est actus elicitus, non est in omni potentia habente habitum, sed tantum in appetitu; præter hanc autem delectationem nihil est aliud in singulis potentijs, quod dici possit delectatio, nisi firma adhæsio ad obiectum, & facilitas, & expeditio in operando. Hos vero duos modos, addunt, non esse in actu sed in potentia: facilitas enim, & expeditio solius potentiæ sunt, quæ fit promptior ad operandũ, & expedita ab impedimentis, & efficacior vt vincat illã, si occurrant; neque explicari potest, quid sit facilitas in actu nisi denominatio extrinseca, quatenus egreditur à potentia facile, & prompte operante. Et eadem est ratio de firmitate. Sed falluntur: nam delectationem in opere existentem signum habitus esse ait D. Tho. cum Arist. & firmitatẽ in operatione esse affirmat, & idem est de facilitate seu prõpti-

tudine. Non enim actus dicitur delectabiliter procedere, quia potentia à qua dimanat, delectetur, dum elicit illum, nam in intellectu non est delectatio: sed quia est bonum quoddam delectabile causatiuum delectationis in voluntate; esse autem bonum delectabile non est denominatio extrinseca, sicque nec delectabilitas in ipso actu, quam efficit habitus. Similiter facilitas, & firmitas, non solum est modus intrinsecus inhærens potentiæ, sed etiam actui: sicut enim actus procedens à potentia vitali, & libera habet in se vitalitatem, & libertatem intrinsecam, & sicut actus procedens à potentia determinata per habitum habet in se determinationis modum, ita actus procedens à potentia roborata & prompta, ac expedita per habitum modum quendam firmitatis, & promptitudinis participat, ac in se habet intrinsecum, quo distinguitur ab actu procedente à potentia non informata habitu. Consistitque hic modus in ordine dependentiæ à potentia facile, & firmiter operante, qui ordo intrinsecus est actui.

Præter dictos tres modos, duo alij causantur ab habitu tam in potentia, quam in actu nempe perfectio, & determinatio. De perfectione patet, nam vt ait D.Thom. quæst. 20. de Verit. art. 2. *Habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem.* Vnde per habitum potentia perficitur, & completur ad agendum, & à potentia sic completa in-

ratione principij, & in actu primo perfecta actus perfectus procedit. Perfectionem autem hanc habitus potentiæ tribuit in genere causæ formalis, actui vero in genere causæ efficientis, vt principium quo, & ratio operandi ipsi potentiæ. Et quamuis hoc in omnibus habitibus verum sit, in habitu artis est manifestius: ars enim pingendi perficit operationem, & effectum, quatenus motum & applicationem instrumentorum ordinat, & ad modum, & methodum reducit, & effectui tribuit artificiosam figuram, vel aliam similem qualitatem, tanto perfectiorem, quanto perfectior fuerit ars in artifice. Quam perfectionem à facilitate, & firmitate, & delectatione esse distinctam manifestum est; cum constet carentes artibus non solum carere his, sed etiam facultate faciendi opus perfectum, & artificiale. Faciunt quidem nonnulli aliquod opus simile, aut eiusdem speciei cum opere ab arte facto, sed imperfectum, & quamuis aliquando quis faceret opus tam perfectum, ac factum ab arte, hoc rarũ esset; & vt habitus actus perfecti in illa specie proprium principium sit, & sine illo potentia carere dicatur facultate agendi opus tam perfectum, satis est, vt in pluribus, & regulariter secundum naturæ cursum non possit sine illo: neque enim (inquit Caiet hic) si adolescens vnus perfectum generationis opus peragat, propterea falsa redditur illi vniuersalis: Adolescens non potest in perfectum generatio-

tionis opus. Vndè vt ait idem Caiet. animæ potentia operatiua est in potentia ad suam consumatam perfectionem ordine quodam: est namque in potentia per operationes imperfectas ad habitum, & per habitum ad operationem perfectam, in qua consumatur perfectio potentiæ operatiuæ. De determinatione etiam constat, nam vt ait D. Tho. artic. sequent. ad 2. *Potentia quandoque se habet ad multa, & ideo oportet quod aliquo alio determinetur.* Per habitum ergo potentia indifferens determinatur in actu primo, vt sit principium plus inclinatum, & potentius in vnum obiectum ad quod habitus inclinat, quam in alia: & similiter actus ipse ob determinationem potentiæ procedit determinatus, tàm in esse naturæ, quàm in esse moris. Quod optimè explicat Caiet. hic, & tandem concludit: *Et sic patet, quod habitus est causa actiua per se substantiæ, & modi actus triplicis, scilicet perfectionis, determinationis in esse naturæ, & determinationis in esse morali.*

Ad 1. verò respondetur negando minorem: nam vt hic ait Caiet. determinatio, quam ante habitum habet potentia, est ita remota & imperfecta, vt egeat habitu ad hoc quod propinqua & perfecta sit ad operãdum perfectè in tali specie, sicque licet potentia sine habitu possit producere operationes in tali specie, scilicet, imperfectas; per habitum tamen determinatur, vt sit perfectum principium operis perfecti in tali spe

cie. Cumque perfectio talis operis, quæ vt proprius effectus respondet habitui, non sit omnino extra substantiam, cum sit modus substantiæ actus ab ea realiter non distinctus; sicut & intensio in ipsa substantia actus perfecti est aliqua ratio, quæ vt proprius effect sresp ndet habitui. Ex quo non sequitur actus quibus acquiritur habitus esse diuersæ rationis, & speciei ab actibus qui fiunt post habitum acquisitum: nam quamuis hęc perfectio ad substantiam actus pertineat, est tamen perfectio intra eandem speciem contenta; sicut & maior perfectio substantialis vnius hominis, quam alterius. Concurrunt autem ad causandum actum effectiue habitus, & potentia, vt hic docet Caiet. non sicut causæ partiales, vt trahentes nauem, neque sicut remissum, & intensum, vt maius & minus lumen in eodem medio, neque sicut superius, & inferius, vt sol, & homo generant hominem, sed vt vnum principium perfectum, sicut agens, & forma per quam agit: sicque habitus vt potè forma inhærens potentię quodammodo illi subordinatur, dum potentia ad multarum specierum actus se extendens per habitum determinatur, vt sit in tali specie perfecti operis perfectum principium: Vnde cum quicquid est in actione efficienter sit tam ab agente, quàm a forma per quã agit, quicquid est in actu perfecto, tam scilicet substantia, quam perfectio actus est à potentia, & ab habitu, quamuis diuersimodè: substantia enim actus appropiatur potentię,

tentiæ, & perfectio eiusdem habitui, & habitus perfectionem per se respicit, substantiam vero non nudam, sed vt stat sub tali perfectionis modo; potentia vero substantiam actus nudam ex se respicit, vt stat vero sub tali perfectionis modo ratione habitus, quo fit perfectum principium perfectæ operationis.

Ad 2. respondetur, maiorem solum esse veram in causis purè æquiuocis, & diuersæ rationis, qualis est sol respectu sui effectus; habitus autem, & actus licet absolutè sint diuersæ rationis, quatenus tamen respiciunt idem obiectum quodammodo eiusdem rationis sunt, hoc enim modo, vt hic docet Caiet. potentia, & habitus eiusdem speciei sunt cum actu. Dicunt etiam nonnulli, licet vera sit maior in causis substantialibus, vniuersè tamen falsam esse: nam actus intellectus est causa actus voluntatis, & vice versa actus voluntatis est causa actus intellectus, quamuis diuersa causalitate; sicque posse habitum efficere actum eiusdem speciei cum eo à quo generatur.

Circa articulum quartum nihil se offert dicendum.



QVAE-

QVÆSTIO L.

De *subiecto habituum*.

ARTICVLVS I.

Vtrum in corpore sit aliquis habitus.

Conclusio est affirmans.

DVo sunt genera habituum. Quidam sunt dispositiones subiecti ad formam; alij ad operationem. Primi generis sunt sanitas, & pulcritudo; secundi, virtus & scientia. De habitibus primi generis est præcipuè conclusio, De habitibus vero secundi generis ait Diu. Th. *Principaliter sunt in anima, in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur, & habilitatur ad promptè deseruiendum operationibus animæ*, Huius oppositum videtur docere S. Doctor infra art. 3. sic dicens, *Sicut membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum*: Sed respondet Caiet. ibi, D. Th. solum velle in membris corporis non esse habitus principaliter, nam secundario in illis esse significat aduerbium comparatiuum *Magis*. Ideo enim magis est habitus in viribus imperantibus motum, quam in membris corporis

poris, quia in illis est principaliter, in his verò secundariò. Quod ideo est, quia ad hæc habitus se extendit iuxta doctrinam D Th. infra q. 56 art. 2. *Per modum diffusionis, vel per modum dispositionis.* Ob quam habent membra corporis in musicis, saltatoribus & alijs artificibus facilitatem ad motus artificiosos, & non ob solam extenuationem humorum, cum hæc esse possit sine tali facilitate in homine non musico tàm extenuatos habente humores, quàm alius musicus; & talis facilitas sine illa; vt contingeret si abscissa manu à musico illi miraculosè restitueretur cum temperamento quod habebat antequam sciret pulsare musica instrumenta.

Circa art. 2. 3. 4. & 5. nihil offert dicendum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum in Angelis sit aliquis habitus.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An in Angelis sint aliqui habitus acquisiti.

Pars affirmans probatur 1. In Angelis sunt virtutes morales acquisitæ; ergo, & habitus acquisiti. Antecedens probatur

batur; tum quia liberum arbitrium, Angelorum non est determinatum ad vnum à principio suæ conditionis; vt ostendit Diu. Thom. 1. p q. 59 art. 1. Ergo indiget habitu determinante ad bonum, & obiectum singularum virtutum iustitiæ, religionis, &c. Tum etiam, quia alias si virtutes non essent in illis acquisitę, sed naturales, permansissent in dæmonibus, in quibus naturalia manserunt integra: consequens est falsum; ergo &c. Tum denique, quia Angeli qui peccauerunt, perdiderunt prudentiam; ergo hęc illis nō est naturalis, sed per se acquisita. Confirmatur, in Angelis damnatis sunt habitus vitiorum superbiæ, imprudentiæ &c. Sed ij sunt acquisiti, & geniti ex pluribus actibus superbiæ, imprudentiæ &c. ergo &c.

Secundo, in Angelis est habitus scientiæ Theologię, sed hic sicut & in nobis est acquisitus, ergo &c. Confirmatur, in Angelis est habitus fidei acquisitæ, & opinionis circa illa obiecta, quæ non pertinent per se ad naturalem eorum cognitionem; ergo &c.

Dicendum tamen est: licet probabile sit in Angelis dari aliquos habitus acquisitus; probabilius tamen esse oppositum. Primam partem probant argumenta facta, illamq. tenuerunt Magistri Victoria & Soto; vt hic referunt alij discipuli D. Thom.

Secunda pars probatur 1. Nam D. Thom. hic non meminit aliorum habituum, quam illorum quibus indigent Angeli ad attingendum Deum per intellectum & voluntatem

ratem, & specierum intelligibilium, per quas indigent perfici habitualiter ad intelligenda, non omnia sicut nos, sed alia à se secundum proprias rationes; at hę fuerunt naturaliter inditę Angelis; illi vero sunt supernaturales & infusi; sentit ergo ineis nullum esse habitum acquisitum.

Secundo, intellectus Angeli supposita specie intelligibili non minus prompte, & faciliter cognoscit quamcumque veritatem naturalem, quam potentia visiua habens in se speciem obiecti visibilis videt illud; ergo sicut in hac non datur habitus ad videndum, ita nec in illo ad cognoscendum quamcumque veritatem naturalem. Idem argumentum fieri potest de voluntate Angeli, de se enim est prompta & facilis ad prosequendum quodcumque bonum suæ naturę proportionatum, & fugiendum malum illi contrarium. Vnde 1. p. q. 62. art. 4. ad 1. ait D. Thom. difficultatem bene operandi solum esse in Angelis ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutẽ naturæ, & q. 63. art. 1. dubio 3. hos ostendimus Angelum directè & immediatè non posse peccare contra finem naturalem, sed solum indirectè in ordine ad finem supernaturalem.

Ad 1. verò respondetur negando antecedens. Ad 1. probationem dico, liberum arbitrium Angelorum ex sua natura esse determinatum ad bonum suę naturæ proportionatum saltem quo ad specificationem, vt ostendimus loco proxime citato.

Vnde

Vnde ſicut intellectus eorum, quia natura ſua eſt determinatus lumine naturali, quo cognoſcit prima principia & in illis omnes concluſiones, non opus habet alijs habitibus ſuperadditis ad plura obiecta ſcientiarum cognoſcenda, ſed lumen vnicum intellectus angelici, quatenus accommodatur diuerſis obiectis, habet virtualiter rationem plurium habituum intellectualium: ita inclinatio naturalis voluntatis angelicæ, quatenus accommodatur diuerſis obiectis habet virtualiter rationem plurium virtutum moralium. Ad 2. probationem dico, dæmones non perdidiſſe aliquem habitum acquiſitum virtutis, quia illum non habuerunt in via, nec in ſtatu damnationis potuerunt acquirere, cum in tali ſtatu nullum opus moraliter bonum poſſit efficere, vt diximus 1.p.queſtion. 64. art. 2. dub 2. vbi etiam ad 2. diximus, in dæmonibus manſiſſe integra naturalia quantum ad ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, quo ad ea tamen quę pertinent ad ordinem moralem maxime fuiſſet læſa ex praua finis intẽtione, quam ſemper habent etiam quando aliquod opus alias bonum faciunt. Vndè ſicut licet in eis manſerit cognitio & dilectio Auctoris naturæ: non tamen manſit in eis beatitudo naturalis, vt diximus ibidem quæſt. 62. art. 1. ita licet in illis manſerit inclinatio voluntatis: non tamen in eis manſerunt virtutes ob prauum finem & affectum, ratione cuius omnis eorum actio mala eſt. Ad 3 probationem dico, eodem modo per-

diviſſe

didiſſe prudentiam dęmones, quo reliquas virtutes; non quia habitum aliquem acquiſitum amiſſerint, ſed quia lumen naturale prudentię rationem habere deſijt. Ad confirmationem reſpondetur negando maiorem: non enim egent dęmones ad peccandum habitibus vitioſis, ſed abſque illis ob eorum obſtinationem tàm prompti & faciles ſunt ad peccandum, vt nec actibus multiplicatis acquirant aliquam ad ſimiles actus facilitatem, ſicut nec multiplicatis cognitionibus.

Ad 2. reſpondetur, Angelum cognoſceſcere quidem cõcluſiones & veritates theologicas; ad eas tamen cognoſcendas non egere habitu, ſed ſua intellectus perſpicacitate eas penetrare abſque habitu ſuppoſita cognitione principiorum, quam habuit in via per fidem, & habet in patria per lumen gloriæ. Ad confirmationem eodem modo reſpondetur: quamuis enim in Angelo ſit aliquis aſſenſus opinatiuus, aut fidei humanæ, non indiget habitu ad illum, quia ſui intellectus perſpicacitate cognoſcit vnũquodque ſicut eſt cognoſcibile: vndè de dæmonibus ait D.Thom. 2 2.q.5.art.2.ad 2 *Coguntur ad credendum ex perſpicacitate naturalis intellectus.*



QVAE-

QVÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis habitus sit à natura.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An habitus principiorum sit naturalis & distinctus à potentia intellectiua,

PArtem negantem quidam tenent, & probant 1. Arist. 6. Post. cap. vltim. ex professo probat contra Platonem habitum primorum principiorum non esse nobis à natura, sed acquiri paulatim experimento sensuum & inductione, quod & dixerat lib. 1. cap. 14. & 1. Metaph. cap. 1. & 6. Ethic. cap. 3. Ergo habitus principiorum non est naturalis, sed acquisitus per inductionem, sicut habitus scientiæ per demonstrationem. Confirmatur, intellectus noster à principio est sicut tabula rasa; ergo nullum habet habitum sibi innatum.

Secundo

Secundò, circa cognitionem principiorũ experimur, ignorantiam, & difficultatem, exceptis enim quibusdam notissimis, alia ignoramus eorumque notitiam non habemus, nisi studio, & exercitio eam comparemus; circa principia etiam notissima non est ita firmus assensus, quin rustici aliqui fallaci argumento possint perturbari; at hoc nõ esset, si nobis esset naturalis habitus principiorum; ergo, &c. Confirmatur, apprehensio connexionis extremorum propositionis, quæ est primum principium, non est naturalis, sicut nec apprehensio terminorum; ergo nec habitus principiorum, quo huiusmodi connexio apprehenditur.

Tertiò, si habitus principiorum esset naturalis, non esset aliquid diuersum realiter à potentia intellectiua: sed hoc est falsum; ergo, &c. Maior probatur, potentia intellectiua, cum in se sit lumen, & principium intelligendi, se ipsa est sufficiens ad ea, quæ per se nota sunt, intelligenda, & non requirit aliud lumen naturale superadditum; ergo, &c. Confirmatur, si habitus principiorum esset naturalis, & superadditus potentiæ, vel flueret à natura hominis ab instanti productionis hominis, aut aduenientibus ab extra terminis. Non primum, quia sicut à natura nulla est species congenita intellectui, ita neque habitus, alias non lateret, & aliquis se illum habere experiretur. Non etiam secundum, quia à propositione terminorum non pendet habitus principiorum, tanquam à causa, sed tanquam ab obiecto;

ergo si in natura est principium illius non est quare magis decursu temporis, quam ab instanti productionis hominis fluat.

Dicendum tamen est: habitum principiorum, tam speculatiuorum, qui intellectus, seu intelligentia dicitur, quam practicorum, qui est synderesis, naturalem esse, & realiter distinctum à potentia intellectiua. Docet hoc D Thom. hic ait namque: *Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis: ex ipsa enim natura animæ intellectualis conuenit homini, quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: & similiter est in cæteris. Sed quid sit totum, & quid sit pars cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas, & propter hoc Philosophus in fine posteriorum ostendit quod cognitio principiorum prouenit nobis ex sensu.* Sentit ergo, licèt species requisitæ ad cognitionem principiorum, quæ est actus habitus intelligentiæ, sint acquisitæ, & à phantasmatibus acceptæ; habitum tamen ipsum principiorum, qui intellectus, vel intelligentia dicitur, naturalem esse.

Distinctum autem esse à potentia intellectiua insinuat D.Thom. collocans illum sub habitu, *Qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animæ.* Quod esse non posset, nisi esset quid realiter distinctum à potentia, idem enim non est subiectum sui ipsius. Ad 2. expresse id dicit, nam cum in argumento conclusisset: *Si igitur habitus potentiarum à natura essent, habitus, & potentia*

essent

essent vnum. Respondet: *Quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest, &c. Et sic patet, quod non omne id quod pertinet ad habitum, potest ad potentiam pertinere*. Scilicet tanquam vnum, & idem cum illa. Idem docet S.Doctor 1.p.q.79.art.12. asserens neque intelligentiam, quæ est circa prima principia speculabilium, neque synderesim, quæ est circa principia operabilium, esse potentiam, sed habitum naturalem. Et in 2. dist.24.q.2.art.3 idem dicit. Et q 26.de Veritate art.1.sic habet: *Quod autem ipsa potentia rationis prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest, quia naturalis cognitio rationi conuenit secundum aliquem habitum naturalem, vt de intellectu principiorum patet* Hunc autem habitum ibi ad 2 ait esse accidens potentiæ, & potétiam esse subiectum illius, sicut superficies ad subiectum coloris, quod distinctionem realem indicat. Et ad 4. dicit: *Quod synderesis non dicitur significare potentiam, & habitũ, quasi eadem res sit potentia, & habitus, sed quia vno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur*. Mens ergo D.Thom.est habitum principiorum tam speculatiuorum, quam practicorum naturalem esse, & realiter distinctum à potentia intellectiua.

Ratione etiam probatur sumpta ex Diu. Thom. hic in argum. *Sed contra*. Prima principia dicuntur naturaliter cognita: at si habitus quo cognoscuntur,non esset naturalis, sed acquisitus, non essent naturaliter cognita,

gnita, sicut propter hoc conclusiones non dicuntur naturaliter cognitæ, quia habitus scientiæ quo cognoscuntur, non est naturalis, sed acquisitus; ergo, &c Minorem quam hic docet D.Thom. probat 1.p.q. 79. ar. 12 *Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur, aliquorum scilicet naturaliter notorum absque inuestigatione rationis sicut à quodam principio immobili, & ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his, quæ ratiocinãdo inueniuntur*. Si autem non essent talia principia per se naturaliter nota, non progrederetur motus intellectus ab intellectu eorum, sicut à principio immobili, sed progressus esset in infinitum; ad cognoscenda enim illa progrederetur ab intellectu aliorum, non naturaliter notorum, & sic in infinitum; ergo, &c. Hunc autem habitum esse distinctum à potentia intellectiua: *Quod in 6. Ethic. inter alios habitus ponitur intellectus principiorum*. Ergo sicut alij habitus, inter quos numeratur, sunt realiter distincti à potentia intellectiua, ita & hic: sicut enim illi determinant potentiam, quæ se habet ad multa etiam opposita, ita & hic.

Denique probatur: omnis habitus acquisitus, aliquo, vel aliquibus actibus acquiritur, & generatur. Sed nullus est actus, quo generetur, & acquiratur actus principiorũ; ergo non est acquisitus, sed naturalis. Minor probatur, non acquiritur inductione; nam hæc est argumentum solum topicum, & probabile, vt docet Arist. lib 1. Topic. c. 1.

&

& patet, nam ex eo quod aliqua singularia taliter se habeant, non infallibiliter, sed probabiliter tantum colligitur omnia eodem modo se habere; ergo non potest generare assensum infallibilem, certum, & euidentem, qualis est habitus principiorum, sed solum opinatiuum, cui ex natura rei potest subesse falsum. Si per inductionem generaretur habitus principiorum, per medium præstantius generaretur scientia, cum præstantior sit demonstratio inductione. Non acquiritur etiam per demonstrationem, aut alium discursum necessarium; nam daretur processus in infinitum, & principia non essent propositiones per se notæ, & immediatè, assensus enim genitus per discursum supponit medium, & fit ex cognitione, & assensu alterius; hic autem assensus fieret ex alio, & sic in infinitum: sed hoc est falsum; ergo, &c. Tandem non acquiritur actu ipse assensus principiorum, ita vt posita apprehensione terminorum, sine discursu ponatur assensus, & posito assensu circa principia statim generetur habitus. Nam si apprehensis terminis potentia sine habitu acquisito principiorum semel assentit principijs, cur sine tali habitu non poterit alios, & alios assensus principiorum actus elicere? Certè non apparet maior difficultas ad eliciendos alios, quam primum, cum tam per se notum sit id, cui per alios actus, ac per primum assentimus; ergo non est necessarius habitus acquisitus. Præterea primo actu assensus non conuincitur intellectus ad

asſentiendum principijs; ergo per illum nõ generatur, habitus principiorum. Conſequentia patet, quia ideò per demonſtrationem generatur habitus ſcientiæ, quia per illam conuincitur intellectus ad aſsentiendum concluſioni. Antecedens probatur, intellectus nõ aſsẽtitur principijs ex vi ipſius aſsenſus, ſed ex vi certitudinis veritatis, & euidentiæ ipſorum principiorum, & ex vi luminis naturalis oſtendentis principia ipſa; ergo non conuincitur actu ſui aſſenſus.

Reſtat igitur habitum principiorum tàm ſpeculatiuorum, quam practicorum non acquiſitum, ſed naturalem eſse, hoc eſt à natura intellectus naturaliter fluentem. Quando autem oriatur ab illa, non conueniunt diſcipuli D. Thom. Caietanus hìc docet, non oriri ab intellectu ab initio, neque eſse illi congenitum, ſed ait: *Sicut nutrire, augereque, naturales ſunt actus animæ, non qualitercumque, ſed adueniente alimento decto: ſic notitia principiorum habitualis naturaliter ineſt animæ aduenientibus ab extra terminis: ita quod ad intelligibilem præſentiam eorum inditũ eſt, quod ab anima in intellectu poſſibili ſub lumine agentis fluat qualitas illa, quæ eſt habitus principiorum, ſicut motus grauium, & leuium à natura grauium, & leuium; & vt ſemel, efluxit ſemper perſeuerat, quamuis non exeat in actu impedita phantaſia. Differentia igitur inter intellectum, & voluntatem in hoc eſt, quod in intellectu fluit naturaliter habitus quidam præſentibus ab extra terminis principiorum, in volunta-*

te autem non. Et hoc (inquit) significasse D. Thom. hic dum asserit : *Sunt in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim à natura existentes, & partim ab exteriori principio, aliter quidem in apprehensiuis potentijs, & aliter in appetitiuis*. Habitus enim principiorum partim est à natura existens, quia ab illa naturaliter fluit, & partim ab exteriori principio, quia non fluit statim, sed præsentibus ab extra terminis principiorum. Idem videtur sentire Ferrariens. 2. Contragentes capit. 78. §. *Aduertendum hic*, & insinuat Diu. Thom. ibi dicens : *Habitus principiorum est acceptus à sensibilibus, vt probat Arist. in 2. Poster. & sic oportet, quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu*.

Alij verò discipuli D. Thom. affirmant, habitum principiorum statim ab initio fluere à natura in intellectu, eo modo quo passiones, seu proprietates fluunt ab essentia ab instanti productionis subiecti. Quæ sententia mihi probabilior, & D. Thom. conformior videtur : apprehensio enim, & cognitio terminorum non præexigitur ad habitum principiorum, sed ad eius actum, ait namque D. Thom. quæst. 16. de Verit. art. 1. ad 14. *Actus cognitionis non præexigitur ad potentiam, vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius; Vndè per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus*. Quod vero asserit S. Doctor locis supra citatis, habitum principiorum partim esse ab exterio-

ri principio, & acceptum esse à sensibilibus, & effectum intellectus agentis, intelligendum est, de illo quo ad species, quæ cum illo ad eius actum concurrunt, non de ipso habitu secundum essentiam quatenus est principium assensus elicitiuum, & potentiæ naturalem facilitatem, & promptitudinem ad cognoscenda principia tribuit, quam sine illo non haberet formaliter: vnde si illum Deus intellectui auferret, difficultatem sentiret ad cognoscenda principia quantumuis notissima; est enim lumen impræssum rationi, & signatum super nos, quod ostendit nobis bona.

Ad 1. vero respondetur, Aristot. ibi loqui de habitu principiorum quoad species ad actum illius requisitas: inductione enim, & sensuum experientia paulatim educitur virtute intellectus agentis species representans vniuersale, quæ ad cognitionem principiorum requiritur. Et hoc significat, cum ait: *Necesse est igitur, vt ex hisce patet, ipsa prima inductione cognoscere; sic enim, & sensus efficit in nobis ipsum vniuersale*. Ad confirmationem dico, intellectum nostrum à principio esse sicut tabulam rasam, non quia in eo nullus sit habitus naturalis, sed quia nulla est in eo species, quę est similitudo obiecti.

Ad 2. respondetur, difficultatem, & ignorantiam, quam circa cognitionem principiorum, aliqui præsertim rustici, experiuntur, non prouenire ex defectu habitus naturalis; sed ex non sufficiente apprehen-

sio-

sione terminorum. Ad confirmationem quidam negant antecedens: licet enim apprehensio simplex, qua termini simplices absque connexione apprehenduntur, sit ab extrinseco, & non à natura; apprehensio tamen, qua apprehenditur terminorum connexio circa obiecta primorum principiorum, naturalis omnino est, quia semel perceptis extremis naturali lumine intellectus elucet eorum connexio. Quæ doctrina videtur esse D. Thom. hic dicentis: *Ex ipsa enim natura animæ intellectualis conuenit homini, quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat, quod omne totum est maius sua parte*. Sed Caiet 2. Poster. cap. vlt. contra Antonium Andream quæst. 5. 1. Metaph. ostendit, non solum ad cognitionem incomplexam terminorum, sed etiam ad complexam cognitionem principiorum requiri experimentalem sensus cognitionem. Tum quia Arist. ibi docet cognitionem principiorum fieri ex sensu, via inductionis, inductio autem ex particularibus complexis ad complexum tendit. Tum etiam, quia oportet ponere aliquod motiuum, & determinatiuum intellectus ad talem complexionem faciendam: termini autem, licet si componerentur; haberent in se euidentiam; non sufficiunt tamen ad mouendum, & determinandum intellectum ad hanc compositionem, potius quam ad aliam: experimur namque sæpe nos habere multorum terminorum conceptus absque notitia prin-

cipiorum complexorum, quę ex illorũ terminorum coniunctione constat: *Fateor enim* (ait Cai) *me cognouisse quid ęquale, quid demere, quid remanet; nesciuisse tamen hoc principiũ, Si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia. Oportet ergo vltra conceptus terminorum incomplexorum habere aliquid determinatiuum, seu motiuum intellectus ad talem compositionem faciendam, tale autem motiuum oportet esse sensum, quoniam ante cognitionem principiorum Arist. nullum motiuum intellectus nouit nisi sensum; ergo necessario cognitio complexa principiorum præexigit sensitiuam experimentalem.* Sicque sicut apprehensio simplex est ab extrinseco, ita & ea qua appreditur terminorũ connexio, & sicut illa prouenit nobis ex sensu, ita & hæc. Neque huius oppositum hic docet D. Thom. cum enim ait, cognito quid est totum, & quid est pars, cognosci omne totum est maius sua parte, intelligendum est, præsupposita cognitione sensitiua experimentali compositionis horum terminorum in particulari, qua moueatur, & determinetur intellectus ad compositionem vniuersalem faciendam. Iuxta hanc ergo doctrinam neganda est consequentia: potest enim habitus esse naturalis, & naturaliter à natura fluere, quin eius actus hoc modo fluat, & naturalis sit, quia ad illum requiritur aliquid, quod prouenit ab extrinseco, species scilicet repræsentans non solum terminos simplices, sed etiam connexionem eorum à phantasmatibus accepta. Vndè sicut

cut ipsa apprehensio simplex, licet sit ab extrinseco; virtus tamen apprendens naturalis est: ita licet apprehensio connexionis terminorum sit eodem modo ab extrinseco; virtus tamen, & habitus, quo talis connexio apprehenditur, naturalis esse potest. Est tamen differentia inter apprehensionem connexionis terminorum principij, & apprehensionem connexionis terminorum conclusionis: nam vt apprehendatur connexio terminorum principij, non præexigit medium præcognitum: vt cognoscatur tamen connexio terminorum conclusionis, preter cognitionem sensitiuam, & speciem vniuersalem deductam ex illa, requiritur præcognitio medij.

Ad 3, respondetur negando maiorem. Ad probationem respondet D. Thom. supra quest. 49. artic. 4. ad 2. *Quod potentia se habet ad multa, & ideo oportet quod aliquo alio determinetur*. Scilicet habitu; sine hoc enim non habet facilitatem ad operandum circa hoc determinatum obiectum. Ad confirmationem diximus, habitum principiorum naturaliter fluere à natura hominis ab instanti productionis hominis. Ad impugnationem huius dico, diuersam esse rationem de specie intelligibili, ac de habitu; nam illa prouenit nobis ex sensu, habitus vero nequaquam, sed ex ipsa natura animę intellectualis. Et licet actus non lateant nobis, habitus tamen latere potest. Vndè quia non experimur actum cognitionis principiorum à principio, rectè infer-

tur, nos non habere illum a principio productionis hominis, sed prouenire à sensu tanquam à mouente,& determinante intellectum habitu in formatum ad illum eliciendum, vt ostendit Arist. 2. Post, cap. vlt. non tamen sequitur, nos non habere habitum. Probabilis est etiam sententia Caiet. talem habitum non fluere à natura nisi ad uenientibus terminis, vt diximus. Ad huius vero impugnationem, nego consequentiam: nam quamuis talis habitus solum pendeat à propositione terminorum tanquam ab obiecto; potest tamen hęc esse conditio requisita, vt ab anima fluat.

ARTICVLVS II.

Vtrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Conclusio est affirmans.

Dubium. Quomodo habitus fiat per actus.

DVrandus in 3. dist. 33. quæst. 2. affirmat actus non se habere ad habitus vt principium actiuum, sed vt dispositiones necessario præuias ad fieri habituum, vt mollities in cera ad receptionem figuræ, Probat: quia aut habitus

causatur immediatè per actus, vel mediatè. Non immediatè, quia tunc aliqua actio immediatè terminaretur ad habitum, & cum illa actio esset alteratio, sequeretur, quod ad dispositiones, & ad habitus esset alteratio immediatè: sed huius oppositum probat Arist. per intensionem 7. Physicorum. ergo, &c. Nec mediatè, nam da illud, quo mediante actus causant habitus, nec poteris, nec enim facile est fingere: ergo actus non se habent ad habitus vt principium actiuum, sed habituum principium actiuum est potentia, quæ causat actus, & ex consequenti habitum ordine quodam, sicut illud quod causat in aqua calorem, causat in ea raritatem ordine quodam.

Dicendum tamen est: habitus efficienter causari ex actibus. Colligitur hoc ex D Thom. hic in corpore & ad 3. Nec fauet Durando, quod ait S. Doctor in corp. art. *Omne quod patitur, & mouetur ab alio, disponitur per actum agentis*. Sensus enim non est, per actum ipsum disponi potentiam ad receptionem habitus: sed per actum agentis produci dispositionem, quæ est habitus, vt indicat quod subdit. *Vnde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiua, & mota, quæ nominatur habitus.*

Ratione probatur: potentia est principium actiuum habitus: at non causat illum immediatè vt causat actum: ergo mediante actu: Sed actus quo mediante causa efficiens producit effectum, efficienter con-

currit ad eius productionem; ergo & actus potentiæ ad productionem habitus. Minor probatur, quia talis actus, vel est ipsa causalitas efficientis causæ, vel est aliquid medium, ex quo resultat effectus. Si primum manifestum est efficienter concurrere. Si secundum, etiam debet concurrere efficienter: nam vt ait D.Tho.1. p. q.77. art.7. *In his, quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab vno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota.* Ex quo infert S. Doctor: *Quod potentiæ animæ, quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis & naturæ, sint principia aliarum, per modum finis & actiui principij.* Ergo eodem modo actus potentiæ erunt principium actiuum habitus. Confirmatur exemplo adducto a Durando: quia rarefactio resultat ex calefactione, non solum ignis calefaciens aquam est causa efficiens rarefactionis & raritatis, sed etiam aquæ calefactio, seu actio eam calefaciendi; ergo si habitus resultat ex actibus potentiæ, ex illis efficienter causatur, & non à sola potentia.

Ad argumen. Durandi respondetur. Nonnullos vt Buridanum 2. Ethic.q.3. putasse actus, quibus generatur habitus, esse ipsammet effectionem habitus, sicut calefactio caloris; ex quo manifestè sequitur habitum immediatè causari per actus. Sed hæc sententia merito ab alijs reijcitur: nam tales actus alium habent terminum, cuius productiones sunt; actus scilicet intellectus

verbum. & actus voluntatis propensionem & impulsum ad obiectum: cumque eidem actio non possit plures terminos immediatos habere, non poterit habitus immediatè produci per actus. Vnde asserendum est per illos mediate causari. Ad literius impugnationem dico, id quo mediante actus causant habitus esse assuefactionem vel productionem habitus, quæ alia actio est resultans ex actuum multiplicatione. ex quo nō sequitur dari actionis actionem: nam hæc actio non est terminus productus per actus, sed ex illis resultans, potest autem vna actio consequi, & resultare ex alia, & ex termino per illam producto, vt patet in rarefactione, quæ sequitur, & resultat ex calefactione & calore per eam producto. Si dicas hanc actionem, quæ ex alia resultat, etiam esse alterationem, sicque ad habitum esse alterationem. Respondetur cum D. Tho. quæst. vnica de Virt. art. 9. ad 10. *Quod propriè loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem: vndè cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem, nisi fortè per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animæ, in qua sunt animæ passiones, pertinet ad virtutem.* Idem dicit S. Doctor quæst. 26. de Verit. artic. 3. ad 12. & hic quæst. 52. art. 1. ad 3. Aristoteles autem 7. Physic. loquitur de alteratione propriè dicta, que est corruptiua, non de perfectiua, quæ non ita propriè alteratio est.

Circa articulum 3. nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.

Conclusio est affirmans.

Certissima est hæc conclusio tam de habitibus per accidens infusis, quam de infusis per se. De primis quidem, nam vt alios taceam, de Apostolis, quos hic commemorat *D.* Thom. colligitur ex Scriptura Sacr. Lucæ 24. vers. 49. & act. 2. v. 4. collatam fuisse illis diuinitus per infusionem scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt.

De secundis verò, nam quamuis ex Concilio Lateranen. sub Innocentio III. & Cap. *Maiores*, de Baptismo id olim sub opinione fuisse colligatur: *Cum inter Doctores Theologos quæstio referatur, alijs asserentibus per virtutem Baptismi, paruulis quidem culpā remitti, sed gratiam non conferri: nonnulllis dicentibus, dimitti peccatum, & virtutes infundi habentibus illas, quo ad habitum non quo ad vsum, donec perueniant ad ætatem adultam.* Primum autem ideo alios Doctores asseruisse videtur, quia putabant gratiam, & virtutes non esse habitus, & qualitates permanētes, sed actus, qui

qui in paruulis esse nequeunt. Et in Concilio Viennensi, & Clementina vnica de Sum. Trinit.relatis his duabus Doctorum opinionibus solum dicatur: *Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi(quæ per Baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis)opinionem secundam(quæ dicit tàm paruulis,quàm adultis conferri in Baptismo informantem gratiam, & virtutes) tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, ac Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam, & concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam.* Tamen in Concil. Tridentin. contrarium primæ opinionis, & quod asserebat secunda ex prædictis videtur diffinitum. Canone enim vndecimæ Sessionis sextę, sic dicitur: *Si quis dixerit homines iustificari, vel sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat; aut gratiam, qua iustificamur, esse tantum fauorem Dei, anathema sit.* Et cap.7. sic habetur: *In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.* Vnde dari habitus infusos secundum fidem certum esse, & eius oppositum hæreticum, asserunt multi. Alij,licèt non hęreticum, tamen erroneum esse dicunt. Alij adhuc mitiori censura id damnandum esse dicunt: nam verbum,inhærentiæ,non conuincit esse vera, & realia accidentia, & qualitates, si-

ficut nec idem, quo vtitur Concilium de peccato originali agens Sessione 5. conuincit reale accidens esse, cum multi asserant in priuatione consistere peccatum originale. Et quamuis prædicta, & alia, quæ ex Scriptura Sacra adduci possent, conuincerent qualitates permanentes esse, adhuc absque nota erroris posset quis dicere non esse habitus, sed potentias, vtpotè ad operandum simpliciter requisitas.

Ego verò dicerē, gratiam, fidem, & spem, & charitatem, quas nos vocamus habitus, secundum fidem esse dona à Deo infusa in nobis inhęrentia, & permanentia. An verò sint habitus cum ea proprietate, qua de habitu loquuntur Scolastici, hactenus non esse diffinitum ab Ecclesia.

QVÆSTIO LII.

De augmento habituum.

Circa articulum 1. nihil se offert scribendum.



AR-

ARTICVLVS II.

Vtrum habitus augeatur per additionem.

Conclusio est negans.

DVobus modis habitus augeri possunt, nempe secundum extensionem, & secundum intensionem. De augmento extensiuo habituum tres sunt Doctorum sententiæ, duę extremæ, & vna media. Prima est, nullum habitum augeri secundum extensionem. Cuius fundamentum est, quia habitus non est simplex qualitas, quæ post quam est genita circa vnam materiam, extendatur ad aliam, sed tot sunt habitus specie distincti, quot sunt obiecta partialia, solumque efficiunt vnum vnitate ordinis. Sed de hoc infra quæst 54. art. 4. disputatur.

Secunda est, omnes habitus acquisitos augeri posse secundum extensionem: nam sicut scientia pendet ex demonstratione; ita omnes alij habitus acquisiti ex frequentatione actuum; ergo sicut scientia augetur extensiuè, ita & omnes alij habitus. Quod & experientia videtur confirmare: constat enim posse esse habitum vitij circa vnam materiam, & non circa aliam, & idem est de habitu virtutis; contingit namque sæpe, vt quis acquirat temperantiã circa cibum, & adhuc patiatur magnam difficultatem

cir-

circa potum, & promptus sit ad restituendum honorem, & difficillimè restituat pecuniam; ergo talis habitus extensiuè augeri possunt. Sed si hæc sententia loquatur de habitibus virtutum moralium perfectis secundum statum, D.Thomæ contradicit infra q.66 art.1.dicenti: *Quicunque habet aliquam virtutem puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit, quod de scientia, & arte non contingit.*

Tertia est, omnes habitus intellectus acquisitos posse augeri extensiuè; non tamen habitus appetitus. Ratio est, quia habitus intellectus indigent medio determinante ad assensum: sunt autem singulorum obiectorum diuersa media; ergo habitus quatenus respicit vnum obiectum, non est sufficiens ad alterum, nisi perficiatur, & augeatur addito medio, quo generetur assensus alterius obiecti. Et hoc verum est tam in assensu speculatiuo, quam practico: in assensu enim speculatiuo requiritur medium demonstrationis; in practico verò idea, vel regula operandi, quæ non est eadem omnium, quæ ad vnam artem reducuntur, vel ad vnam prudentiam. At habitus appetitus non indigent medio, sed virtutes morales respiciunt rationem vnam formalem obiecti, quæ eadem est in omnibus, ad quæ virtus se extendit, & ad quam diuersa obiecta se habent, vt obiecta materialia, & nunquam est virtus, donec sit potentia sufficienter, & efficaciter determinata ad rationem illam

illam formalem. Postquam verò sic est determinata potens est, & habilis ad omnia quæ sub ea ratione proponuntur. Verbi gratia, iustitia respicit hanc rationem formalem, dare vnicuique quod suum est, hęc autem ratio est vna, & eadem in pecunijs, honore, &c. nunquam ergo quis habet virtutem iustitiæ, donec voluntas sit efficacite determinata ad dandum alteri, quod suũ est, qua tale est: postquam autem sic determinata fuerit, sufficienter est disposita, vt seruet ius in quacumque materia. Et idem est in cæteris virtutibus. Difficultas autem, quam patitur habens virtutem circa vnum obiectum, & non circa aliud, non oritur ex imperfectione virtutis, sed ex impedimentis extrinsecis, quæ proueniunt à corporis complexione, aut aliqua imaginationis, & intellectus dispositione contraria, quæ impedimenta, & difficultates non sunt superandæ ab ipso habitu, nam hic solum euincit difficultates intrinsecas, quæ proueniunt ex improportione obiecti, & indifferentia potentiæ circa ipsum.

Hæc sententia, si loquatur de virtutibus perfectis secundum statum vera est. Falso tamen ab illis prudentiam separat: nam D. Thom. infra q. 66. art. 1. soli scientiæ, & arti concedit potentiam se extendendi ad sua obiecta. De alijs autem virtutibu-, inter quas comprehendit etiam prudentiam, docet, quemcumque habentem illas habere ipsas quantum ad omnia ad quæ se extendunt,

dunt, quod & docet q. de Virtutibus Cardinal.art.3.

De augmento habituum secundum intensionem hic dubium esse poterat an fiat per additionem gradus, ad gradum. Sed hoc dubium commune est intensioni omnium formarum, & de hoc alibi, præsertim in libris de Generat. & Corrup. agitur: illud omittendum duxi, solumque explicare decreui, quid per additionem gradus ad gradum intelligendum sit, cum negatur per talem additionem fieri intensionem habitus, aut cuiuscumque alterius qualitatis.

Explicat hoc optimè Caietanus hic dicens; eos, qui asserunt formas intendi per additionem gradus ad gradum, putare gradus se habere ad inuicem, sicut vnitatem superuenientem vnitati in numeris; non quo ad discretionem, sed quoad distinctionem: *Æstimant enim formam compatientem multos eiusdem speciei gradus aduenientes, & recedentes, ac si fingeremus quod numerus aliquis inuariatus secundum substantiam, perderet, & acquireret diuersas vnitates, continuas tamen. Et hoc reputatur chimera.* Probatur, gradus superadditus præexistenti non est ab illo distinctus specie, aliàs enim non intenderet illum, cum nulla forma intendatur per aliam diuersæ speciei: nec numero, cum sit in eodem subiecto indiuisibili, & adæquato, & distinctio numerica sumatur ex diuersitate subiecti; ergo intensio habitus, & cuius-

scum-

ſcumque alterius formæ non ſit per additionem gradus realiter diſtincti à præexiſtente. Si dicas ad numericam diſtinctionem graduum eiuſdem habitus, vel formę ſufficere identitatem ſubiecti cum diuerſo tempore, in quo producuntur, nam propter hoc diſtinguerentur numero habitus quem quis amitteret, & quem poſtea acquireret. Reſpondetur, diuerſitatem temporis, in quo accidentia habent eſſe in eodem ſubiecto, ſufficere ad eorum numericam diſtinctionem; non tamen in quo producerentur, niſi hæc illam inferat, quod non contingeret hic: nam gradus, qui præexiſtebat, & qui aduenit, ſimul in eodem ſubiecto eſſe oportet, ſicque non eſſet aliquid, quod eſſe in ſubiecto illorum graduum diſtingueret, & cum per diuerſa eſſe in ſubiecto accidentia diſtingui debeant, non eſſet vnde prouenire poſſet diſtinctio numerica illorum graduum.

Quamuis autem intenſio non fiat per additionem alicuius gradus realiter ſpecie, aut numero diſtincti à præcedente. Negari tamen non poteſt intenſionem fieri per aduentum alicuius nouæ realis perfectionis; habitus enim, & quæcumque alia forma, quæ intenditur, in ſe ipſa perfectior eſt, quã antea erat: & cum intenſio ſit noua mutatio realis, intelligi nequit ſine reali termino de nouo producto, non qui ſit forma à præcedente diuiſa, ſed qui ſit eiuſdem formæ numero maior perfectio. Vnde cum forma ſit perfectior, quia magis actuat, magiſque

gisq; subijci sibi met subiectū, & ipsa magis educitur de potentia subiecti,& hoc fit magis radicari in subiecto, per maiorem radicationem in subiecto dicitur fieri intensio habitus, & cuiuscumque alterius qualitatis.

ARTICVLVS III.

Vtrum quilibet actus augeat habitum.

Conclusio est negans.

TRia sunt genera actuum ab habitu procedentium; quidam enim sunt intensiores habitu, alij æquales, alij remissiores. De intensioribus certum est habitum augere. An vero quilibet illorum augeat habitum, non est concors omnium sententia. Quidam negant,quia sicut quantumcumque sit actus intensus, non sufficit generare habitum, nisi frequentetur, ita nec habitum augere. Alij affirmant, quia quilibet actus intensior habitu habet maiorem vim illo, ac proinde illum augere potest. Et non est eadem ratio de generatione,& augumento: nam ad generationem requiritur potentiam assuefieri, & paulatim disponi quousque per plures actus determinetur quasi per modum naturæ; post quam tamen habitu genito iam est conuicta, & quasi per modum naturæ incli-

clinata, non indiget frequẽtatione actuum, vt augeatur habitus, sed sufficit, vt actus excedant habitum in intensione. Hęc sententia affirmans communior est. Nec priori neganti fauet D. Thom. hic dicens: *Si intensio actui aquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus, vel auget habitum, vel disponit ab augumentum.* Nam hoc proportionabiliter est intelligendum, ita vt intensior augeat, æqualis disponat.

An etiam actus intensior augeat habitum, non quidem secundum totam suam latitudidem, sed secundum totum excessum, ita vt, si sit actus, vt quinque, reddat habitum, vt quinque, qui antea erat, vt quatuor, incertum est. Quidam negant: quia licet potentia per habitum, & actus præcedentes sit determinata: manet tamen in ea aliqua resistentia in ordine ad excessum actus intensioris, ratione cuius licet actus intensior semper augeat habitum, impeditur tamen ne illum augeat secundum totum excessum, sed secundum aliquid minus. Allj affirmant: nam in naturalibus non obstante resistentia subiecti id contingit.

De actibus ęqualibus asserendum est, non augere habitum, sed ad eius augumentum disponere. Primum patet ex illo communi axiomate. A proportione minoris inæqualitatis non fit actio. Nec valet dicere, hoc esse verum in causis vniuocis, non æquiuocis, qualis est actus respectu habitus; in his enim non requiritur maior in-

intensio, sed perfectior forma, & natura; qualem habet quicumque actus. Contra hoc namque est: Tum quia non solum actus æqualis esset causa intensioris habitus, sed etiam intensioris actus postea ab habitu producti, sicut actus qui causaret maiorem impetum, esset etiam causa velocioris motus à tali impetu procedentis. Tum etiam, quia pariter in causis æquiuocis effectus non debet excedere virtutem causę: sed actus vt quatuor solum habet virtutem efficiendi habitum vt quatuor: ergo non potest intensiorem efficere. Tum denique, quia actus secundum totam suam latitudinem augeret habitum, sicque actus vt quatuor efficeret, vt habitus qui erat vt quatuor, fieret vt octo; quod ex alijs causis physicis falsum esse constat. Neque multiplicatio actuum æqualium ad augmentum habitus aliquid facit: sicut enim licèt plura calida vt quatuor opponantur, non augent calidum vt quatuor ita quantumcumque multiplicentur actus æquales habitui, non valent illum efficienter physicè augere. De generatione iam diximus esse disparem rationem: vnde quamuis multiplicatione actuum remissorum generetur habitus; postquam tamen semel est genitus, solo actu intensiori augeri potest.

Secundùm probatur: Per actus æquales potentia redditur magis habilis ad operandum, & vt tandem prorumpat in actum intensiorem, per quem augetur habitus; ergo

ergo disponunt tales actus ad augmentum habitus. Si quæras quid sit hæc dispositio, sit ne qualitas aliqua producta per actus æquales, & eorum multiplicationem? Respondetur, non esse qualitatem: sicut enim supra quæst. 51. art. 3. diximus assuetudine operum disponi potentiam; non quia in ea producatur aliqua qualitas ante habitus generationem, sed quia per exercitium actuum potentia magis expedita, & libera est à contrarijs: ita per actus procedentes ab habitu æquales, illi dicitur potentia disponi ad habitus augumentum absque aliqua qualitate superaddita, quia per eos magis libera est à contrarijs impedientibus augmentum habitus, aut quę possent habitus corruptionem causare.

De actibus denique remissioribus dicendum est, nec augere habitum, nec ad eius augmentum disponere, sed magis ad eius diminutionem, & corruptionem. Ita D. Thom. hic. Et primum quidem patet ex dictis de actibus æqualibus; si enim illi non augent habitum, multo minus remissiores. Si obijcias, luminosum quamuis sit minus, potest augere lumen productum à maiori, ergo licèt actus sint remissiores habitu poterunt illum augere. Respondetur, minus luminosum additum maiori efficere cum illo vnum agens perfectius, & virtuosius ad agendum, & ideo non esse mirum si lumen augeatur: actus vero remissi non ita efficiunt vnum agens perfectius, Quidam negant luminosum minus,

aut

aut æquale augere lumen productum ab alio maiori, vel æquali, sed si positis duobus luminosis æqualibus magis lucidus redditur aer, hoc esse, quia partes quę vni sunt distantiores, alteri sunt propinquiores, & quæ ab vno minus, ab altero magis illuminantur. Hoc tamen videtur esse contra experientiam, qua constat partem positam in æquali distantia à duobus luminosis magis lucidam reddi à duobus, quam si vnum solum adesset: & iuxta se positis duobus luminosis magis intensum lumen in eisdem partibus producere, illudque ad partes remotiores extendi quasi vnum solum luminosum adesset, quod signum est, perfectius, & virtuosius luminosum ex ambobus fieri, sicut & maius. Si autem duo luminosa se penetrarent, sicut non efficerent maius, ita nec virtuosius luminosum.

Secundùm intelligendum est iuxta doctrinam Caiet. 1. 2. quæst. 24. art. 6. vbi sic habet: *Actus remissi quodammodo disponunt ad augumentum, & quodammodo ad diminutionem. In quantum enim exercent habitum illum, vtpote illi similes, licet non Perfectè firmant, aut firmum conseruant habitum: In quantum vero deficiunt à similitudine perfectionis habitus, inclinant ad imperfectiorem gradum habitus, quod est disponere ad diminutionem.* Et quia, vt remissi, hoc vltimo modo considerantur, ideo de actu remisso ait D. Thom. hic. *Talis actus non disponit ad augumentum habitus, sed magis ad diminutionem.* Vbi fortè aduerbium illud *Magis* appo-

po-

posuit, vt iudicaret, aliquo etiam modo, primo scilicet adducto à Caiet. disponere actum remissum ad augumẽtum habitus.

QVÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

ARTICVLVS I.

Vtrum habitus corrumpi possit.

Conclusio est affirmans.

DVobus modis habitus corrumpi potest, sicut & aliæ formæ, per se, & per accidens: *Secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens autem per corruptionem sui subiecti*, inquit D. Thom. Per accidens ad corruptionem subiecti certum est non posse corrumpi habitus existentes in intellectu, & voluntate; nam hæ potentiæ incorruptibiles sunt: corruptibiles tamen esse habitus existentes, non solum in corpore, vt sanitas, & pulcritudo, sed etiam in viribus sensitiuis tam apprehensiuis, quàm appetitiuis patet, nam tàm corpus, quàm has vires corrumpi posse constat. Imò ad corruptionem habituum existentium in his

viribus non semper requiritur corruptio harum potentiarum, quæ fit cum anima separatur à corpore, sed sufficit aliquando, vt mutetur dispositio aliqua subiecti. De existentibus in viribus sensitiuis apprehensiuis admittunt omnes; de existentibus vero in appetitiuis dubitant nonnulli. Alij negandum non esse dicunt, cum appetitus sẽsitiuus sit potentia organica, quæ requirit propriam dispositionem ad habitus, quæ vehementi aliqua alteratione physica mutari potest. Nec est in conueniens (inquiũt) per solam alterationem physicam corrumpi qualitates, quæ sunt materialiter virtutes & vitia, dum tamen maneat in potentijs ordinatio ad rationem, & esse moris quod à ratione dependet.

Per se à cõtrario corrumpi posse habitus etiam certum est. sicut enim proprijs actibus generantur, ita oppositis actibus corrũpuntur. Dubitari autem solet, qua ratione corrumpatur habitus per actus contrarios? Communis sententia est, per actus corrũpi habitus mediis habitibus oppositis quos generant; ita vt actus sint causæ efficientes; habitus vero causæ formales: actus enim non contrariatur propriè habitui, sed actus actui, & habitus habitui. Dubitari etiam solet, an habitus corrũpatur per actus contrarios remissiores ipso? Ad quod respondetur, per actus & dispositionem ab eis causatam aliquid de habitu præexistenti deperdi, non tamen totaliter corrumpi, quousque producatur habitus ad minus æqualis: habi-

tus

tus enim vitiosus æqualis in intésione virtuti preexistenti illam expellit. Denique dubitari solet, an non solum per actus contrarios sed etiam per disparatos habitus corrũpi possit? Quidam affirmant;per tales enim actus causatur obliuio, per quam corrumpitur habitus scientiæ:nam cum intellectus sit finitæ virtutis, non potest diù ad plura attendere,nisi causetur obliuio priorum.Sed oppositum docet communiter expositores hic: nam nec actus disparati habent aliquã oppositionem cum scientia iam acquisita, nec causant habitus incompossibiles cum illa. Et quamuis intellectus non possit plura per modum plurium intelligere: possunt tamen esse in eo plures habitus sicut & species diuersorum obiectorum.

Circa articulum secundum, præter dicta nihil se offert dicendum,quæ enim diximus de corruptione, afferenda sunt etiam de diminutione habitus.

ARTICVLVS III.

Vtrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

Conclusio est affirmans.

Hanc conclusionem intelligendam esse ait D. Thom.non per se,sed per accidens,

dens, *In quantum scilicet remouetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum*. Per se autem non corrumpi habitum per solam cessationem ab opere probatur: à tali opere non dependet per se habitus; aliàs enim non posset esse sine illo, etiã per instans: nam sine his à quibus res per se dependet, nequit esse naturaliter, ergo cessatione à tali opere non per se corrumpitur. Confirmatur si ex sola cessatione corrumperetur per se habitus, sequeretur, statim ac quis cessat, incipere diminutionem habitus, diminuique habitum toto tempore, quo quis non operatur, sicque etiam dum dormit: sed hæc absurda sunt; ergo &c.

Sed obicies contra hoc 1. scientia non solum deceptione, sed etiam obliuione corrumpitur, vt docet Arist. citatus à D. Th. hic in argum. *Sed contra*. Sed obliuio ex sola cessatione actuum fit; ergo per solam cessationem corrumpitur habitus. Confirmatur, sicut memoria excolendo, augetur, ita habitus qui sunt in illa per solam cessationem minuuntur paulatim, & corrumpũtur; ergo idem erit de habitu scientiæ.

Secundo, sunt aliquę res, quæ ita dependent in conseruari à causa creata, vt non oporteat hanc continuo influere, sed certo aut determinato tempore, sicque licet pro aliquo tempore possit esse talis res sine influxu causæ creatæ, non tamen semper, neque diu: sed hoc modo pendent habitus in conseruari ab actibus similibus, à quibus sunt geniti; ergo licet non statim illis cessan-

fantibus corrumpantur: si tamen cessatio ab illis diu perseueret, per solam illam corrumpentur, etiam si contrarij actus non insurgant. Minor probatur exemplis. Primum, de speciebus causatis ab obiecto in oculo, quæ sine præsentia obiecti, licet nõ diu, breui tamen tempore conseruari possunt. Secundum, de impetu, quem imprimit proijciens lapidi, qui quamuis pro aliquo tempore duret sine nouo influxu proiicientis, non tamen potest diu durare.

Ad hæc tamen respondetur. Ad 1. obliuione corrumpi habitus existentes in viribus apprehensiuis sensitiuæ partis, hanc tamen non causari sola cessatione ab actu, sed quia cessando ab actu per cursum temporis transmutantur tales apprehensiuæ vires, vt patet ex D. Thom. hic ad 2. per quam transmutationem physicam producitur in organo corporeo talium virium aliqua indispositio contraria dispositioni requisitę ad conseruationem specierum & habituum, sicque illa trãsmutatio est, quæ obliuionem & corruptionem habituum existentium in talibus viribus causat. At habitus existentes in intellectu sicut & species intelligibiles, licet obliuione causata ex prædicta trãsmutatione corporali impediantur ab vsu, non tamen corrumpuntur, sed manent etiã in anima separata; nam vt ait D.Thom. hic art. 1. ad 3, *Scientia non remouetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sen-*

sensitiuis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem, Nec in intellectu est alia obliuio præter hanc prouenientem ex impedimento actus absque corruptione specierum & habituum existentium in illo Ad confirmationem hinc patet quid sit respondendum.

Ad 2. respondetur 1. negando minorem, habitus enim neque illo modo pendent in conseruari ab actibus, sicut nec potentiæ, & aliæ causæ à suis effectibus. Secundo respondetur negando maiorem. Ad 1. exemplum dico, illud falsum esse, vt ostendi 1. part. quæst. 57. artic. 3. Ad 2. dico, impetũ non desinere solum ex absentia impellentis sed ex imbecillitate virtutis eius & etiam ex resistentia medij: quamuis enim deorsũ lapis impellatur, semper medium resistit, & ita corrumpit impetum, quo lapis tendebat deorsum. Mirum est quantum vexet nonnullos hoc 2. exemplum. Ridicula certè dicunt, vt causam quæ qualitatem impressam ab impellente corrumpat assignẽt. Asserunt namque quando lapis deorsum proiicitur terramque attingit, totam terrã moueri quodam trepidationis motu, à conatuque terræ, quæ hoc motu agitatur, corrumpi impetum illum qui lapidi deorsum proiecto impressus est. De immobilitate terræ vide S. Basil. Hom. 1. Hexameron.

QVAE-

QVAESTIO LIV.

De Distinctione habituum.

CIrca articulum primum,& secundum, & tertium nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum vnus habitus ex multis habitibus constituatur.

Conclusio est negans.

RAtio D. Thom. conuincit, vnum habitum vnamque simplicem qualitatem posse se extendere ad plura obiecta materialia. Si enim vna & eadem potentia se extendit ad multa vt conueniunt in vna generali ratione obiecti, cur non vnus & idem habitus se extendet ad multa, vt conueniunt in vna speciali ratione obiecti? Nec obstat habitum acquiri per actus. Nã hoc non aufert ab eo, vt accipiat vnitatem ab vna speciali ratione obiecti; ergo in ordine ad illam poterit respicere multa materialiter & in genere rei distincta, sicut potentia. Certè ridiculum videtur asserere, alium habitum temperantiæ requiri ad se abstinendum à carnibus, & alium ad se abstinendũ à vino: & alium habitum iustitiæ ad emen-

dum triticum, & alium ad emendum oleũ. Idem confirmat quod ait D. Th. hic ad 3. de eo, qui habet scientiam vnius conclusionis. *Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed qui prius inerat fit perfectior vtpote, ad plura se extendens,* Si dicas non aggenerari alium habitum totalem, bene tamen partialem, qui habitum præcedentem perficit, & cum eo efficit vnum per se, non quidem vnitate simplicis qualitatis, sed vnitate ordinis, quatenus habitus prioris conclusionis est causa habitus posterioris conclusionis, & obiectum vnius ad obiectum alterius ordinatur

Contra hoc est. Tum quia eodem modo posset dici vnus habitus principiorum, & conclusionum, & omnes demonstrationes eiusdem scientiæ possent dici vna demonstratio. Tum etiam, quia talis connexio nõ est sufficiens ad constituendum vnum per se, sicut nec quæ est inter potentias & proprietates, quarum vna est causa alterius, ab eaque alia oritur; solum ergo efficient prædicti habitus specie distincti vnum per accidens.

Si obijcias. Quod aduenit per secundam demonstrationem, non potest vnum per se efficere vnitate simplicis qualitatis, ergo solum efficit vnum vnitate ordinis. Antecedens probatur, quia non vniuntur vt actus & potentia, cum non sit maior ratio quare vnum sit actus, alterum potentia, sed vtrũq. est actus: nec vt partes graduales, nam

non

non habẽtlatitudinem, cum respiciant obiectum indiuisibile; determinatã scilicet conclusioñẽ & non copulentur aliquo indiuisibili cõmuni vtriq. ergo &c. Respondetur negando antecedens. Ad probationẽ quidã dicunt, id quod aduenit esse gradũ homogeneũ & eiusdem speciei cum præcedente, & cũ eo vniri sicut vniuntur invniuersum gradus perfectionis alicuius formæ. Cum vero in his gradibus requiritur latitudo, & aliquid indiuisibile asserunt, hæcnon esse requirenda in spiritualibus qualitatibus sicut non requiritur in essentia Angeli, in qua sunt gradus perfectionis. Alij dicunt, quod aduenit, non esse qualitatem, nec qualitatis gradum, sed modum quendam, qui ab habitu præexistente realiter non distinguitur, sed est ipsemet habitus, quatenus extenditur ad noua obiecta materialia. Si quæras cur potius quod aduenit, quam quod præexistit, sit modus cum vtrumque respiciat suum obiectum partiale? Respondent, quia quod aduenit, inuenit iam habitum productum, eiusque extensio, ac proinde modus est. Hæc breuiter hic adnotasse sufficiat aduersus nonnullos recentiores, quos supra q.52.art.2. diximus negare habitibus augmentum secundum extensionem.

Vide Caiet. hic, qui difusè & optimè aduersus nonnullos Thomistas putantes habitum scientiæ esse species intelligibiles ordinatas ad vnam rationem formalem obiecti, & alios negantes habitum scientificum

vnum secundùm speciem & simplicem extendere se ad tot rerum naturas, quot in vna scientia tractari contingit, ostendit scientiam vnam simplicem qualitatem esse.

QVAESTIO LV.

De virtutibus quantum ad suas essentias.

ARTICVLVS I.

Vtrum virtus humana sit habitus,

Conclusio est affirmans

Dubium. An esse habitum operationum sit genus virtutis, & bonitas differentia essentialis.

Partem negantem tenet Scotus in 1. dist. 17 quęst 2. §. *Quantum ad istum articulum*, & §. *Ad argumenta alia*, & probat: bonitas moralis est accidens superueniens habitui: ergo non est differantia essentialis diuidens habitum & constituens virtutem. Antecedens probatur: Tum quia bonitas moralis est relatio quædam; ergo accidens superueniens habitui; qui est de

gene-

genere qualitatis. Tum etiam quia ficut actus, ita & idem numero habitus poteft mutari de bono in malum & è contra. fiquis enim habeat habitum comedendi carnes temperate, & mutetur tempus, & carnes fiant prohibitæ, idem habitus ille qui inclinabat ad bonum inclinat ad malum, & fit malus: ergo effe bonum vel malum accidit habitui.

Dicendum tamen eft: Habitum operatiuum genus effe virtutis, & rationem boni differentiam per fe habitus contrahentem hos genus, & ex hoc genere & differentia effentialiter conftitui virtutem. Probatur 1. ex Arift. in Prædicam. cap. de qualitate, vbi virtutes conftituit fub genere habitus, & 2. Ethic. cap. 5, vbi cum dixiffet virtutem effe habitum, concludit: *Quid igitur fit ipfa virtus genere diximus*, aperte indicans habitum genus effe virtutis. Et cap. 6. explicat qualis habitus fit, ficque eius differentiam, quę in quale quid prædicatur, & ait effe habitum bonum, id enim fignificat quod dicit: *Virtutem & ipfum cuius eft virtus, bene fe fe habere facere, & opus ipfius reddere bene*: Et inferius: *Eft igitur virtus habitus electiuus in mediocritate confiftens &c. Mediocritas autem duorum eft vitiorum.*

Secundò probatur, nam idem docet D. Thom. ibidem lect. 6. & hic in his tribus articulis, & expreffius articul. 4. fequen. vbi fic habet: *Genus enim virtutis qualitas eft, differentia autem bonum, effet tamen conuenienter diffinitio, fi loco qualitatis habitus pon-*

deretur, qui est genus propinquum,

Tertio probatur ratione: Virtutis aliquod genus esse debet: sed non aliud quam habitus; ergo &c. Minorem probat Aristot. 2. Ethic. cap 5, *Cum tria sint quæ sunt in anima affectus, potentiæ. & habitus, horum aliquid ipsam virtutem esse necesse est*. Non autem esse affectum, seu passionem animæ ostendit: *Nam affectibus quidem studiosi, vel vitiosi non dicimur, virtutibus autem & vitijs dicimur*: Non esse vero potentiam eodem modo probat, potentijs enim nec boni nec mali dicimur: *Et insuper potentes quidem sumus natura, boni vero non efficimur, aut mali natura*, Vnde concludit: *Quod si virtutes neque affectus sunt, neque potentiæ, restat ipsas habitus esse*. Probatur etiam eadem minor: nam si genus virtutis non est habitus, quid ergo aliud? Dices genus virtutis esse relationem. Contra hoc est, relatio secundum se non est operatiua; sed virtus per se est productiua actus boni vt sic, cum teste Arist. vbi supra, actum eius, cuius est, reddat bonum; ergo &c. Confirmatur, virtutes intellectuales sunt per se principia actus veri; ergo & virtutes morales actus boni, ac proinde sicut illæ, ita & hæ non sunt relationes, sed qualitates & habitus, non solum materialiter & pro substrato, sed etiam formaliter.

Quarto probatur rationem boni moralis esse differentiam per se diuidentem & constituentem virtutem. Hæc ratio boni moralis in habitu nihil aliud est quam esse prin-

cipium actus boni: sed esse principium actus boni est differentia per se diuidens habitum & contrahens illum ad determinatam speciem eius; ergo &c. Minor probatur, esse principium boni actus non competit habitui extrinsecè propter coniūctionem cum prudentia; ergo sicut differentia per se diuidens ilum & contrahens ad determinatam speciem, scilicet virtutis. Antecedens probatur, non competit propter coniunctionem habitus cum prudentia actuali, ita vt in tantum habitus sit principium boni operis, in quantum eius operatio actu dirigitur, & regulatur à prudentia, sic enim nullus habitus esset principium boni actus permanenter, neque in actu primo, sed in actuali exercitio operationis nullaq. consequenter virtus esset, quæ bonum faceret habentem habitualiter præter solam prudentiam, quod apertè falsum est. Nec competit propter coniunctionem cum prudentia in actu primo, ita vt habitus propterea solum sit principium boni actus; quia simul cū habitu prudentiæ est in eodem subiecto: Tum quia principium existens in intellectu non potest sufficere ad bonum actum potentiæ appetentis, sed præterea necessaria est bonitas in principio proximè efficiente. Tum etiam, quia si habitus, quem Scotus asserit esse materiale substratum virtutis inclinans verbi gratia ad comedendas carnes sit simul cum habitu prudentiæ in homine, & mutetur lex vel tempus, ita vt illi-

illicitum fiat carnes comedere, tunc talis habitus potius est impedimentum, quam auxilium bonæ operationis imo inclinat in malum: ergo sola coniunctio cum prudentia non potest tribuere habitui esse principium boni actus, Confirmatur, habitui prudentiæ per se & essentialiter competit esse principium actus boni: sed quod hoc modo competit inferiori nõ potest esse differentia accidentalis superioris: ergo &c.

Ad argumentum autem Scoti respondetur negando antecedens. Ad 1. probationem dico, bonitatem moralem in virtute esse relationem, non predicamentalem & secundum esse, sed trascendentalem & secundum dici cõsistentem in ordine ad obiectum & ad actum in quem per se ordinatur, sicque posse esse differentiam essentialem diuidentem habitum, qui est genus, & constituentem virtutem quæ est quædam species habitus. Ad 2. probationem nego antecedens; non est enim eadem ratio de habitu ac de actu: nam bonitas aut malitia moralis in actu pendet & sumitur ex cõformitate ad dictamen rationis, & potest idem actus successiue continuari variato dictamine rationis: bonitas autem aut malitia in habitu, vt diximus; nihil aliud est quam esse principium actus boni vel mali, habitus vero qui est principium actus boni, nequit esse principium actus mali, nam non est indifferens ad bene vel male operandum, sed determinate ordinatur ad bene

ne operandum, ſicut, & habitus qui eſt principium mali actus, determinatè ordinatur ad male operandum, & per hoc differt habitus à potentia. Ad exemplum adductum dico, habitum temperantiæ non ſolum inclinare ad mediocritatem cibi & potus, ſed etiam cum omnibus debitis circumſtantijs loci, temporis &c. Vnde habitus comedendi carnes temperatè non inclinat ad eas ſic comedendas in tempore quo interdictę ſunt; ſicque non fit de bono malus. Poſſet quidem multiplicatis actibus acquiri habitus comedendi carnes moderatè, temporibus interdictis: hic tamen non eſſet idem numero cum habitu temperantiæ, ſed alius numero, imo & ſpecie ab eo diſtinctus, vtpote habitus vitioſus. Et quamuis iuxta ea quę diximus ſupra q. 18. art. 4. poſſit temperantiæ actus eſſe bonus ex obiecto & malus ex circumſtantia: quia tamen malitiam illam non recipit ab habitu temperantię, ſed ab alio habitu vel principio, à quo illi apponitur circumſtantia conferens malitiam; non poteſt mutari de bono in malum, nec eſſe principium mali actus. Idem dicendum eſt, ſi daretur habitus indifferens natura ſua, nunquam enim eſſet bonus, nec malus: nam quamuis actus indifferens in quem habitus indifferens inclinat, poſſit fieri bonus ex circumſtantia, bonitatem tamen illam non reciperet ab habitu indifferente, & idem eſt de malitia.

Circa

Circa articulum secundum, & tertium, nihil se offert scribendum præter dicta.

ARTICVLVS IV.

Vtrum virtus conuenienter diffiniatur.

Conclusio est affirmans.

Diffinitio est: *Virtus est bona qualitas mẽtis, qua rectè viuitur, qua nulla male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Hanc colligit Mag. Sent. in 2.d 27. ex D.Aug. in illud Psal. 118. *Feci iudicium, & iustitiam*. Et ex alijs locis, alijsque Doctoribus D.Thom. hic docet pręcipuè colligi ex lib 2. de liber. arb. cap. 18. & 19. & ait, diffinitum eius esse virtutem infusam; si tamen ab ea vltima particula *Quam Deus, &c.* auferatur, reliqum diffinitionis commune esse omnibus virtutibus tam infusis, quàm acquisitis. Conradus existimat ex acquisitis solis moralibus competere. Caietanus, & alij etiam intellectualibus conuenire docent; idque insinuare Diu. Thom. dum per hanc diffinitionem distingui ait virtutem, ab opinione, quæ est habitus intellectus; quod esset ociosum, nisi hac diffinitione comprehenderentur virtutes intellectuales. Et quamuis hoc quod est rectè viuere propriè, & in rigore non contingat nisi per vir-

tu-

tutes morales: quia tamen virtutes intelle-ctuales sunt principium actionis vitalis bonæ; per eas quoque licet paulo largius, rectè viuere dicimur. Nonnulli putant diffinitionem hanc competere etiam actibus virtutum. Sed hoc falsum esse patebit ex eius explicatione.

Prima particula *Qualitas*, genus virtutis explicat: conuenientior tamen (inquit D. Thom.) esset diffinitio, si loco qualitatis poneretur habitus, qui est genus propinquũ. Hinc actibus virtutum hanc diffinitionem non conuenire collige.

Secunda particula *Bona*, differentiam explicat virtutis, per quam à vitijs distinguitur. Cum autem causa formalis cuiuslibet rei accipiatur ex genere, & differentia, ex quibus constat essentia, hę duæ particulæ causam formalem virtutis explicant.

Tertia particula *Mentis*, explicat materiam virtutum, non quidem ex qua, sed in in qua, eius scilicet subiectum, & sumitur mens non solum pro intellectu, sed etiam pro voluntate; imo & pro potentijs sensitiuis quæ aliquo modo participant rationem, nam in his etiam sunt virtutes.

Quarta particula *Qua rectè viuitur*, explicat finem virtutis, qui est operatio: vt enim ait D. Thom. in 2. dist. 27. q. 1 art. 2 ad 8. *Non sumitur hic rectè viuere secundum quod est esse viuentis, sed secundum quod est operatio rei viuæ.* Est autem virtus, qua recte viuitur, vt ibidem ait S. Doctor, quia est principium re-

rectè operationis, & per hoc distinguitur à gratia quę non est operatiua. Ex quo etiam collige hanc diffinitionem non conuenire actibus virtutum. Per hanc etiam particulam docet S Doctor hic, distingui virtutem ab habitibus, qui semper se habent ad malum, quales sunt habitus vitiosi.

Quinta particula *Qua nullus malè vtitur*, ponitur (inquit Diu. Thom.) vt discernatur virtus ab habitibus, qui se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum, & falsum. Ad 5 tamen dicit S. Doctor: *Virtute potest aliquis malè vti tanquam obiecto, puta cum malè sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea, non autem tanquam principio vsus, ita scilicet, quod malus actus sit virtutis*. Potest quidem aliquis actum virtutis ordinare ad malum finem extrinsecum puta inanem gloriam: non tamen malè vtitur virtute, vt principio, quia non facit actum virtutis malum, sed actum ordinantem eius actum facit malum, vt hic ait Caiet. Neque obstat, quod contra hoc nonnulli obijciunt: Qui dat eleemosynam propter inanem gloriā, non habere duos actus, vnum bonum, & alterum malum. Respondetur namque id falsum esse, & contra D. Thom. q. 2. de Malo ar. 4. ad 2. vbi sic habet: *Dare eleemosynam pauperi est actus secundum se bonus, sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem inordinatū, scilicet cupiditatis, aut inanis gloriæ, est quidam alius actus malus, Qui tamen duo actus quodam ordine in vnum rediguntur*. Vide quæ dixi-

ximus supra qu. 18. art 4. Certè non video cur quando quis habet actum artis, vel fidei, vel alterius virtutis intellectualis ob inanem gloriam, vel alium malum finem extrinsecum, ibi sint duo actus, vnus bonus elicitus ab his virtutibus, alter malus ab alio habitu vitioso, vel à sola voluntate, & non quando habet actum virtutis moralis ob eundem malum finem extrinsecum. Non obstat etiam quod alij obijciunt, de ratione virtutis esse, vt feratur in obiectum bonum propter seipsum. Resp. enim, virtutem, cum quis eius actũ ordinat ad finem extrinsecũ, non ferri in hunc finem extrinsecum, sed in solam bonitatem sui obiecti: in finem verò malum fertur operans ratione alicuius habitus vitiosi, aut sola praua sua voluntate. Non video cur actus virtutis possit deprauari ex alijs circumstantijs, & non ex circumstantia finis.

Vltima particula *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, explicat causam efficientem virtutis infusæ, de qua datur diffinitio, vt ait D. Thom. qui & ad 6. sic intelligendam esse dicit: *Sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus*. Hoc non video quomodo conuenire possit actibus virtutum etiam infusarum, cum ij à nobis habitu supernaturali informatis agentibus sint: & multo minus actibus virtutum acquisitarum, cum absque gratia speciali possit homo aliquod opus moraliter bonum efficere, vt dicemus infra q. 109. ar. 2. dub. 1

QVAE-

QVÆSTIO LVI.

De subiecto virtutis.

CIrca primum, & secundum, & tertium articulum nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum irascibilis, & concupiscibilis sint subiectum virtutis.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An hæc conclusio sit vera.

PArtem negantem tenent Scotus in 3. d. 35. q. 1. & alij asserentes in appetitu sensitiuo esse quidem quosdam habitus bonos, non tamen virtutes. Illorum sententiam sequuntur nonnulli recentiores addentes in concupiscibili esse quidem habitum bonum circa actus temperantiæ; in irascibili tamen circa actus fortitudinis nequaquam. Hoc postremum probant: Appetitus sensitiuus nō deseruit voluntati cooperando illi positiuè in aggrediendis periculis, sed solum negatiuè, hoc est non repugnando illi: quia in periculis nullam rationem

nem delectabilis proprij, nempe sensibilis potest inuenire, ratione cuius in pericula feratur: sed ad hoc non requiritur habitus operatiuus, sed sufficit aliqua dispositio, quæ ex cõsuetudine generatur, vel immutato tẽperamento, vel alio modo; ratione cuius appetitus quotidie minus resistat voluntati in aggrediendis periculis; ergo, &c.

Secundò probant primum. In ea potentia non est collocandus habitus virtutis, quæ non potest vllo modo attingere actione sua formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis: sed appetitus sensitiuus actione sua nullo modo attingere potest formalem rationem, & finem in materia, & obiecto virtutis; ergo, &c. Probatur minor, formalis ratio obiecti, ad quam fertur affectus virtutis studiosus, est honestas in materia, & in ipsa mediocritate obiecti: at qui appetitus sensitiuus non potest ferri in ipsum honestatem, sed solum circa delectabile, seu commodum operatur; ergo &c

Tertiò id ipsum probant Scotus, & alij ex Arist. 2. Ethic. c. 6. dicentes: *Est igitur virtus habitus electiuus*. Sed appetitus sensitiuus non est principium electionis sed sola voluntas; ergo nec subiectum virtutis. Confirmant ex D. Aug. lib. de Moribus Ecclesiæ cap. 15. asserente, omnes virtutes esse quosdam amores, *Vt temperantia sit amor, &c*. At amor non appetitus sensitiui, sed voluntatis est; ergo, &c.

Di-

Dicendum tamen est: Tàm irascibilem, quàm concupiscibilem appetitum sensitiuum esse subiectum virtutis. Probat hoc D. Thom. in argum. *Sed contra*, ex Arist. 3. Ethic cap. 10. vbi de fortitudine, & temperantia ait: *Hæ namque virtutes partium earum esse videntur, quæ sunt rationis expertes*. Caietanus hic miratur, cur Scotus non responderit ad hanc Aristot. auctoritatem. Ad illam tamen respondent Neotherici prædicti: Aristotelem non dixisse, temperantiam, & fortitudinem inesse parti irrationali, vt subiecto, sed esse earum partium quæ sunt rationis expertes: non quidem alia ratione, nisi quia circa moderatas earum passiones præcipuè versantur, cum tamen aliæ circa operationes, & circa temperandos affectus spirituales omnino versentur. Contra hanc tamen expositionem est, nam Aristot. ibi diuerso modo loquitur de passionibus ac de partibus rationis expertibus, & asserit has virtutes esse circa passiones. *Temperantiam circa voluptates mediocritatem esse*. Ergo cum asserit tales virtutes esse partium irrationalium, sensus est, esse in eis, vt in subiecto, quemadmodum D. Thom. ibi lect. 19. Donatus & alij Interpretes exponunt: sicut enim dicere passiones esse partium irrationalium, est asserere in illis esse, idem erit asserere, virtutes esse talium partium: imò etiam si solum assereret, virtutes esse circa passiones appetitus, rectè inferri posset, esse in appetitu; immediatè enim, & proxime non

mo.

moderatur passiones appetitus nisi habitus existens in illo. Confirmatur, nam vt ibi insinuat D. Thom. virtutes hæ dicuntur esse partium rationis expertium, quia supra in principio, hoc est lib. 1. cap vlt. dictum est, aliquam partem irrationalem esse subiectum virtutis, eam scilicet quam a nutritiua distinguit virtutis humanæ expertes ergo sentit in tali parte irrationali, qualis est appetitus, tales virtutes esse vt in subiecto.

Secundo probat: Actus qui progreditur ab vna potentia, quatenus est mota ab alia, non potest esse perfectus, nisi vtraque potentia sit bene disposita ad actum; ergo vt actus, qui procedunt ab appetitu sensitiuo tam irascibili quàm concupiscibili, vt moto a ratione sint perfecti, oportet non solum rationem sed etiam appetitum esse perfectum ad bene agendum aliquo habitu: at talis habitus virtus est; ergo &c. Antecedens probat exemplo artificis, cuius actus non potest esse congruus, nisi tàm artifex, quàm instrumentum sint bene disposita ad agendum. Circa quod aduertendum est, non ideo adduci à D. Thom. quia existimet appetitum eodem & non alio modo debere esse dispositum, quo instrumentum: nam instrumentũ, cum solum sit motum, sufficit naturalis dispositio eius; appetitus vero sensibilis super addit in dispositionem requirit, cum sit mouens motum. Solum ergo adducitur, vt à simili, probet, potentiam debere esse dispositam sicut instrumentum dispositum esse oportet.

tet. Diuersitatem autem dispositionis explicat S. Doctor qu. 1. de Virtut artic. 4. dicens: *In membro igitur exteriori non est necessarium aliquod perfectiuum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moueri à ratione. Sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid pro operatione, quam ratio imperat, vt absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantumcumque perfectio adsit superiori.* Idem docet hic ad 3. Et ratio est manifesta, quia absque tali perfectione superaddita appetitus non obediret rationi faciliter, & promptè, sicque non perfectè sed cum repugnantia, & difficultate operaretur, quando mouetur à ratione, præsertim quando sunt in eo fortes concupiscentiæ, & passiones in contrarium. Hinc rectè sequitur debere esse perfectum ad bene agendum aliquo habitu hic enim est qui promptitudinem, & facilitatem bene, & conformiter ad rationem operandi prębet potentiæ: Minor vero subsumpta probatur, nam tali habitui conuenit bonum facere habentem, & opus eius bonum reddere. Item diffinitio virtutis quæst. præced. art. 4. explicata, dempta vltima particula, quæ solis virtutibus infusis conuenit, vt patebit discurrenti per omnes alias particulas, ergo talis habitus virtus est.

Ad 1. vero respondetur negando minorem. Ad probationem in ea contentam dico

co, proprium bonum irascibilis non esse delectabile secundum sensum, sed conueniens propter alias aliquas commoditates, & vtilitates; quas animalia bruta naturali quodã instinctu per æstimatiuam, homines verò per cogitatiuam, collatione quadã inueniunt: & in periculis quidem inueniũt vtilitatem victoriæ, quam irascibilis desiderat, nam vt ait Diu. Thom. quęst. 1. de Virtut. art. 4. ad 10. *In qualibet potentia animæ est desiderium boni proprij, & irascibilis appetit victoriam, sicut & concupiscibilis delectationem*. Vt ergo victoriam consequatur, pericula aggreditur irascibilis per audaciam, & ne vincatur periculis, ea refugit per timorem, vt colligitur ex D. Thom. supra q 45. articulo 1. Vt autem docet idem S Doctor 2. 2. quęst. 123: artic. 3 *Fortitudo est circa timores, & audacias, quasi cohibitiua timorum, & audaciarum moderatiua*. Et artic. 6. *Aggredi pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionē timoris*. Ex quo infert, principaliorē actum fortitudinis esse sustinere potius, quã aggredi pericula, quia fortitudo magis est circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas. Si autem fortitudinis virtus non est in irascibili, quid has passiones moderabitur, aut cohibebit, ne contra rationem exorbitent?

Ad secundum respondetur negando minorem. Ad probationem dico, etiam appetitum sensitiuum ferri in bonum honestum, non quidem in communi cognitum

nec immediatè regulatum per rationem, sed cognitum in particulari, & regulatum per cogitatiuam, vt dicemus infra quæst. 74. artic. 2 dubio vnico. Ad 1. confirmationem tertij. Vel dico, de ratione virtutis nō esse vt feratur in ipsam honestatem, sed satis esse vt feratur in id quod ad honestatem conducit, qualis est moderatio passionum, vt sic irascibilis & concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

Ad 3. eodem modo respondetur, virtutem non dici habitum electiuum solum quia sit immediatum & proximum principium electionis, aliàs prudentia non esset virtus, sed etiam quia ad bonam electionem conducit, vel præbendo iudicium sicut prudentia: vel moderando passiones appetitus, quę electionem debitam perturbant, vt temperantia, & fortitudo. *Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili, & concupiscibili, sed prudentia est in ratione*, vt hic ad 4. ait D. Thom. Ad confirmationem respondetur ex D. Th. hic art. 3. ad 1 & infra quæst. 62. artic. 2. ad 3. omnem virtutem dici amorem, non quia sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore qui est radix & principium omnis affectionis, & non solum est in voluntate, sed etiam in appetitu sensitiuo; vt dicitur supra quæst. 25. articul. 2. & quæst. 26. artic. 1.

Circa ar. 5. nihil se offert scribendum.

AR-

ARTICVLVS VI.

Vtrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

Conclusio est affirmans.

DE virtutibus quæ ordinant affectum hominis in Deum vel proximum, vt charitas & iustitia manifesta est conclusio, voluntatem enim esse subiectũ charitatis constat ex 2. 2. quæst. 24. art. 1. & iustitiam esse in voluntate sicut in subiecto patet ibidem quęst. 58. art. 4.

Dubium. An virtutes quæ disponũt hominem ad proprium bonum, vt temperantia, & fortitudo, sint in voluntate.

PArtem affirmantem tenent Scotus in 3. dist. 33. quæst. 1. & alii. Probant argumentis artic. 4. adductis, & præterea 1. Nam vt in prædicto art. 4. docet D. Tho. *Actus qui progreditur ab vna potentia secundũ quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi vtraque potentia sit bene disposita ad actum.* Sed actus temperantiæ, & fortitudinis procedunt ab appetitu sensitiuo vt moto à voluntate; ergo vt sint perfecti, oportet non solum appetitum sensitiuum, sed etiam vo-

luntatem esse bene dispositam ad illos: at non nisi temperantiæ, & fortitudinis habitibus, & virtutibus; ergo &c.

Secundo, voluntas ad mouendum appetitum, vt rectè se gerat circa suas passiones non habet facilitatem & promptitudinem, ergo vt habeat, indiget virtutis habitu. Antecedens probatur: Tum experientia; vnusquisque enim experitur in se difficultatem quantum ad hoc. Tum etiam, quia appetitus sensitiuus allicit & mouet voluntatem ad bonum delectabile contrarium rationi, iuxta illud Iacobi 1. v. 14. *Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus, & illectus.* Ergo vt voluntas resistat facile, & promptè tentationibus appetitus, & sic bonum honestum prosequatur, indiget habitu & virtute.

Tertiò, in intellectu requiritur habitus vt dirigat voluntatem circa passionum mediocritatem, ergo & in voluntate vt feratur promptè circa eandem mediocritatem.

Dicendum tamen est: virtutes, quæ disponunt hominem ad proprium bonum, vt temperantiam & fortitudinem, non esse in voluntate. Docet hoc D. Tho. hic, & probat: potentia tunc solum indiget habitu, aut virtute perficiente ad bene agendum, quando ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ: sed vt voluntas tendat in bonum proprium, ad quod disponunt prædictæ virtutes, sufficit eius propria ratio; ergo non indiget aliquo habitu aut virtute ad hoc ipsũ perficiente. Minor probatur, propria ratio poten-

potentiæ attenditur in ordine ad obiectum proprium, illaque proinde sufficit ad tendendum in illud: sicut propria ratio auditus sufficit vt ordinetur in sonum; ergo cum obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, vt in hoc tendat, sufficit propria ratio voluntatis, ad hocque voluntas ex propria ratione est sufficienter determinata, & inclinata. At bonum ad quod disponunt prædictæ virtutes, est huius modi, quia rationis medium in passionibus concupiscibilis, & irascibilis non est alienũ, sed proprium bonum secundum rationem ipsius habentis pasſiones, nec est improportionatum, sed proportionatum, cum non excedat naturæ vires; ergo vt voluntas tendat in illud, non indiget habitu aut virtute illam perficiente. Confirmatur, velle mihi bonum, non est actus virtutis specialis, sed naturalis inclinationis, cum naturaliter amabile sit bonum, vnicuique autem proprium, ergo & velle rationis medium in passionibus concupiscibilis, & irascibilis, quod est bonum, ad quod prædictę virtutes disponunt appetitum sensitiuum. Si dicas, ad bonum in communi & finem vltimum voluntatem naturaliter esse inclinatam, & sufficienter determinatam; nequaquam vero ad bona particularia, & alios fines, sed indifferentem esse, & rectè, & non rectè se posse habere; nam boni præstituunt sibi bonos fines, mali verò malos; qualis enim vnusquisque est, talis finis videtur ei, vt dicitur 3. Ethic. cap. 4. ergo vt voluntas re-

ctè se habeat circa hæc bona, & fines istos, eget habitu virtutis ipsam perficiente. Respondet D. Thom. quæst. 1. de Virtut. ar. 5 ad 2. *Quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in vltimum finem, sed in id bonum, quod sibi à ratione demonstratur: nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas sicut, & qualibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.*

Aduertendum tamen est cum Caiet. hic voluntatem dupliciter sumi posse: vno modo secundum se: alio modo vt coniunctam appetitui sensitiuo contrario, & rebelli, & prout in homine habente aliam legem in membris repugnantem legi mentis. Quæ ergo hactenus diximus intelligenda sunt de voluntate secundum se. Si verò loquamur de illa secundo modo, asserendum est, non esse determinatam ad proprium bonũ, & medium rationis in passionibus concupiscibilis, & irascibilis, hincque prouenit, vt à prosecutione huius boni voluntas vt plurimum deficiat: rebellio enim appetitus inferioris impedit, ne voluntas vt in pluribus operetur secundum propriam inclinationem, quam habet ad bonum prędictũ, & ne tendat prompte, & faciliter ac delectabiliter in tale bonum, ad quod est ex se inclinata. Et ita voluntatem vt sic egere habitu ipsam perficiente ad resistendum huiusmodi impedimentis. Si quæras autem

rem quisnam sit talis habitus? Respondetur cum Diu. Thom. infra quæst. 58. articul. 3. ad 2. habitum quo eget voluntas ad frenandas passiones concupiscibilis esse continentiam; ad frenandas verò passiones irascibilis perseuerantiam vel constantiam. Hos autem habitus docet D. Thom. loco citato cum Arist. 7. Ethic. non esse virtutes, & probat: Non sunt principium perfectæ actionis; ergo non sunt virtutes. Consequentia patet, nam virtus dispositio est ad perfectam operationem, cum sit dispositio perfecti ad optimum. Antecedens probatur, non potest esse perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, nisi vtraque potentia perficiatur; ergo si appetitus sensitiuus; quem mouet rationalis pars, non sit perfectus debito habitu, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta, ac per consequens principium actionis non erit virtus. Sed principium talis actionis antequam appetitus sensitiuus sit perfectus habitu temperantiæ vel fortitudinis, sunt continentia, & perseuerantia, his enim habitibus resistit voluntas passionibus priusquam in appetitu generetur temperantia, & fortitudo; ergo tales habitus non sunt virtutes. Confirmatur, virtus & actio perfecta non est, quousque pasiones sunt pacatæ: sed antequam pasiones appetitus sint pacatæ, & appetitus promptè, faciliter, & delectabiliter obediat rationi. sunt in voluntate continentia, & perseue-

rantia aut constantia cum perturbatione passionum, nam ponuntur in voluntate, vt resistant passionibus insurgentibus contra rationem; ergo non sunt virtutes; operatio enim virtutis debet esse ex electione, & absque perturbatione passionum.

Ad 1. verò respondetur concedendo consequentiam; si sermo sit de voluntate vt coniuncta appetitui sensitiuo rebelli: negando verò minorem subsumptam habitus enim quibus perficitur voluntas non sunt virtutes temperantiæ, & fortitudinis, sed continentiæ, & perseuerantiæ, aut constantiæ, qui licet sint habitus boni, vtpote ordinati ad resistendum passionibus inordinatis, non tamen sunt virtutes, quia non perfectæ actionis absque perturbatione passionum principiũ sũt. Si vero sit sermo de voluntate secundum se, sufficiẽter perfecta est propria naturali inclinatione, nec opus est vtrumque principium perfici habitu superaddito, vt patet in exemplo ibidem adducto à D. Thom. de operatione procedente ab instrumento moto ab artifice; constat enim instrumentum non esse perfectum aliquo habitu, cum illius capax non sit. Vnde vt Christus, & in natura integra homo haberent actum perfectum, & virtutes temperantiæ, & fortitudinis in appetitu sensitiuo, non opus erat vt in eorum voluntate essent habitus continentiæ, & perseuerantiæ, aut constantiæ, de quibus hic loquimur.

Ad

Ad secundū eodem modo respondetur, solum probare, voluntatem vt coniunctā cum appetitu rebelli indigere habitu, non virtute.

Ad tertiū, respondetur negando consequentiam. Differentiam assignat Sanctus Doctor quæst. 1. de Virtut articul. 5. ad 3. *Quod cognitio fit per aliquam speciem, nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per se ipsam, nisi species à sensibilibus accipiat; & ideo oportet in his etiam quæ naturaliter cognoscimus, esse quendam habitum, qui etiam quodammodo principium à sensibilibus sumit, vt dicitur in fine posteriorum. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie, vnde non est simile.* Voluntas est ipsamet inclinatio ad bonum proprium, & ideò non indiget virtute inclinante ad tale bonum, sed solum ad bonum alterius vel extrinsecum, ad quod non est naturaliter inclinata. At intellectus, cum sit potentia apprehensiua & iudicatiua, indiget specie ad apprehendendum, & lumine ad rectè iudicandum.

Quæst. 57. 58. 59. 60. 61. & 62. vide apud D. Thom.



QVÆSTIO LXIII.

De causa virtutum.

CIrca artic. primum, & secundum, & tertium nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum virtus, quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

Conclusio est negans.

***Dubium**. An præter virtutes morales acquisitas sint aliæ illis similes per se infusæ ab eis essentialiter diuersæ.*

PArtem negantem tenent Scotus in 3. d.36.q.1.§. *Contra hoc*. Durandus ibidem dist 33.q.6.& alij. Probant 1. Virtutes morales dicuntur, ex eo quod ex more, idest consuetudine acquiruntur: sed quod infunditur, non acquiritur ex consuetudine; ergo non est aliquid morale. Confirmatur, virtus infusa est bona qualitas mentis: sed virtutes morales non perficiunt mentem,

sed

ſed appetitum ſenſitiuum; ergo non ſunt infuſæ.

Secundò, virtutes morales non infundũtur paruulis in Baptiſmo: atſi eſſent per ſe infuſæ, illis infunderentur; ergo, &c. Maior probatur, nam ſi infunderentur illis, cum venirent ad ætatem adultam, æquè perfectè vel perfectius inclinarentur ad actus virtuoſos morales, ſicut illi, qui habent virtutes morales acquiſitas ſine infuſis: ſed hoc eſt falſum, quia experimur pueros baptizatos, cum veniunt ad ætatem adultam, indigere multis perſuaſionibus, & inſtructionibus, vt aſſueſcant benè viuere, ac ſi nunquã fuiſſent baptizati; ergo, &c. Confirmatur, peccatores adulti operibus vitioſis aſsuefacti, quando conuertuntur, & gratiam conſequuntur, operantur cum magna difficultate, & reniſu appetitus ſenſitiui opera virtuoſa; ergo non habent virtutes morales infuſas, quomodo enim in eis eſſe poſſunt cũ prædicta difficultate, & vitioſis habitibus in eis remanentibus?

Tertiò, virtutes morales infuſæ, in eo, qui habet acquiſitas, ad nihil ſunt omnino neceſſariæ, vel etiam vtiles; ergo fruſtra in eo, cum eſt in gratia, conſtituuntur. Antecedens probatur, non ſunt neceſſariæ, vel vtiles ad eliciendam ſubſtantiam actus boni moralis, quia ad hoc ſufficit potentia, nec ad modum operandi faciliter, & promptè, quia totum hoc faciunt virtutes acquiſitæ ſine infuſis, nec vt dirigant actum ad finem ſupernaturalem,

quia hoc sufficienter præstat fides, & charitas; ergo, &c.

Dicendũ tamen est: Præter virtutes morales acquisitas esse alias similes illis per se infusas, temperantiam scilicet, fortitudinem, iustitiam, &c. quæ ab acquisitis specie, & essentialiter distinguuntur. Primam partem adeo certam esse existimo, vt eius oppositũ, si non erroneum, vt Capreoleus in 3. dist. 33. q. vnica artic. 3. ad 2. contra 3. & Conradus hic ar 3. videntur asserere, aut temerarium, vt alij affirmant, ad minus sit improbabile propter auctoritates Conciliorum, & Sum. Pontificum supra q 51. art. 4. adductas. Quãuis enim Durandus vbi supra dicat, ibi solum esse sermonem de virtutibus theologicis, non de moralibus: oppositum tamen colligitur ex Cap. *Maiores*, de Baptismo, nam ibi Sum. Pont. Innocentius III. respondet quibusdam quæstionibus, quas contra Catholicos hæretici mouebant, & immediatè ante verba superius relata ait: *Illud verò quod opponentes* (scilicet hæretici) *inducunt fidem, aut charitatem aliasque virtutes paruulis, vtpotè non consentientibus, non infundi, à plerisque non conceditur absolutè.* Fatetur ergo Pontifex non solum virtutes theologicas, sed etiam alias virtutes, scilicet morales infundi, à plerisq Doctoribus Theologis concedi, hancque tunc esse communiorem opinionem. Idem etiam colligitur ex verbis Clement. vnicæ de Sum. Trin. supra relatis: nam opinionem, quam Innocentius à plerisque doceri dixerat, Clemens tanquam probabilio-

liorem,& dictis Sanctorũ,& Doctorum modernorum Theologiæ eligendam esse dicit.

Dicta autem Sanctorum, quorum multa referuntur de Pœnitentia dist. 2. præsertim Greg cap. 11. Aug. cap. 32. & Amb ca. 35. non solum loquuntur de virtutibus theologicis, sed etiam moralibus. Greg. Hom. 5. in Ezechielem sic habet: *In fide etenim, spe, atque charitate, & in bonis alijs, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, castitas, iustitia, atque misericordia, perfectorum corda non deserit.* Scilicet Spiritus S. qui tamen corda hominum deserit manentibus illis virtutibus acquisitis, sine quibus ad cœlestem patriam veniri posse patet in paruulis decedentibus post Baptismum. Augustinus etiam de principe vitiorum ait: *Adam pudicitia ornatum, temperantia compositũ, charitate circundatum, illis donis, ac tantis bonis expoliauit.* Et denique Ambrosius inquit: *Illa anima à Deo pingitur, quæ habet in se virtutum gratiam remittentem, splendoremque pietatis, &c.*

Dicta verò Doctorum Theologiæ tunc modernorum etiam erant de virtutibus moralibus. Vnde Glossa ibi verbum illud *Virtutes*, explicans ait: *De theologicis non est opinio inter modernos, sed de moralibus.* Et quãuis illam opinionem solum dicat Sum. Pontifex tanquam probabiliorem esse eligendã; hoc sufficit (inquiunt multi) vt illam negare sit temerarium, præsertim cum nullus postea oppositum docuerit. Ego verò ad minus improbabile esse iudico: nam

præ-

prædicta opinio, vt q.51.art.4.diximus, diffinita videtur in Concil. Trident. quod licet solum fidei, spei, & charitatis expressam mentionem faciat Sess.6.can.11. & capit. 7. alias etiam virtutes infusas, quæ prædictas comitantur, insinuat. Vnde in Catechismo ex decreto Concilij Tridentini ædito, & à Pio V. approbato Tractatu de Baptismo dicitur: *Huic adheret nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam simul cum gratia diuinitus infunduntur.*

Probatur deinde ex illo Sapient 8. vers. 7. *Sobrietatem enim, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem.* Vbi per sobrietatem temperantia est intelligenda, & per virtutem fortitudo. Has autem quatuor virtutes cardinales infusas esse colligitur ex Glossa ibidem dicente: *Has autem virtutes nemo habet, nisi cui omnium virtutum origo Deus contulit.* Indicat etiam verbum illud *Docet*, nam vt ait D. Aug. Concione 17. in Psalm. 118. *Docet Deus suauitatem inspirando charitatem, docet disciplinam donando patientiam, &c.* Confirmatur, nam S.August.lib. 4. contra Iulianum cap 3 ait: *Iustus ex fide Christi viuit, Ex hac enim fide prudenter, fortiter, temperanter, & iuste, ac per hoc his omnibus veris virtutibus rectè sapienterque viuit, quia fideliter viuit.*

Denique probatur ratione D.Thom.ar.3. Effectus debent esse suis causis, & principijs proportionati: sed omnes virtutes acquisitæ tam intellectuales, quam morales procedunt ex quibusdam naturalibus prin-

cipijs in nobis præexistentibus, vt patet ex ar. 1. huius, & 51. quæstionis; ergo cum loco horum naturalium principiorum conferantur nobis virtutes theologicæ quibus ordinamur ad finem supernaturalem, his Theologicis virtutibus proportionaliter respondere debent alij habitus diuinitus causati in nobis, alias enim, vt Caiet. ait, perfectio supernaturalis, quæ inchoatur per gratiam, & virtutes Theologicas incompleta remaneret, sicut & perfectio naturalis, si haberet tantum prædicta principia naturalia.

Secundam partem probat D. Thom. hic: habitus, & virtutes distinguuntur specie secundum speciales, & formales rationes obiecti: sed temperantia infusa, & acquisita respiciunt diuersas rationes obiecti; ergo distinguitur specie. Minor probatur, obiectum temperantiæ est bonum delectabile in concupiscentijs tactus, cuius quidem obiecti formalis ratio est à ratione, quę instituit modum in his concupiscentijs, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum: sed constat alterius rationis esse modum, qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, quam respicit virtus acquisita, & secundum regulam diuinam, quam respicit virtus infusa: in sumptione enim ciborum ratione humana modus statuitur, vt non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum verò regulam legis diuinæ requiritur, vt homo castiget

cor-

corpus suum, & in seruitutem redigat per abstinentiam cibi, & potus; ergo,&c Vnde idem S.Doctor q.1.de Virtut.ar.10.ad 8.ait: *Temperantia infusa, & acquisita conueniunt in materia, vtraque enim est circa delectabilia tactus, sed non conueniunt in forma effectus, vel actus: licèt enim vtraque quærat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa, quam temperantia acquisita: nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis diuinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad vltimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes in ordine ad bonum præsentis vitæ.*

Ad 1.respondetur cum D. Tho. loco proximè citato ad 18. & in 3.d.33.qu.1.artic.2.q.3.ad 4.& hic q.58. ar. 1. virtutes morales dici à more, non solum, vt significat consuetudinem, sed etiam, vt significat inclinationem quandam ad aliquid agendum, quæ inclinatio, & naturalis, & ex Dei dono esse potest. Ad confirmationem quidam negant minorem, dicunt enim virtutes infusas non esse in appetitu sensitiuo, sed in voluntate. Sed D.Tho.q.1.de Virtut.ar.10. ad 11.& in 3.d.33.q.1 ar.2.q.3.ad 3. his verbis respondet: *Virtutes infusæ, & acquisitæ non sunt in irascibili, & concupiscibili, nisi secundum quod participant aliqualiter rationem: & ex hac parte non habet dependentiam ab organo corporali, sed continetur sub mente, sicut & sub ratione, in quantum ipsam participat.*

Ad 2. respondetur negando maiorem. Ad probationem dico cum Capreolo in 3.d.33.

ad 2. Durandi contra 3. eodem modo probari posse, non infundi paruulis in Baptismo fidem, spem, & charitatem, quia sicut oportet paruulos baptizatos, cum perueniunt ad ætatem adultam, de pertinentibus ad mores instiui, ita & de pertinentibus ad fidem, spem, & charitatem. Maior ergo perfectio inclinationis, quam tribuit virtus infusa ad actus virtuosos, consistit non in facilitate operandi sine molestia, sed ex forti adhæsione ad obiectũ virtutis; facit enim virtus infusa, dum manet, vt passiones etsi stimulent, non dominentur, nec obediatur concupiscentijs peccati. Difficultas autem ad bonum, & pronitas ad malum prouenit, non ex deffectu virtutis, sed ex concupiscentia, quæ non tollitur per Baptismum totaliter. Vide Capreolum vbi supra, & D. Thom. locis à Capreolo citatis ibi ad 3. Ad confirmationem hinc respondetur. Addit D. Th. qu. 1. de Virtutib. ar. 10. ad 15. *Quod quia à principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita; propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur: non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari, nec requiritur, quod delectabiliter operetur propter molestias quæ sentiuntur: sicut Philosophus dicit 3. Ethic. quod virtuti sufficit sine tristitia operari.* Ad id vero quod dicitur de habitibus vitiosis, respondet S. Doctor ibidem ad 16. *In eo, qui habet habitum in temperantia, cum conteritur, non remanet cũ virtute tẽperantia infusa habitus intemperantia in ratione habitus,*

nus, sed in via corruptioni quas dispositio quadã: dispositio autem non contrariatur habitui perfecto .

Ad 3. respondetur negando antecedens. Ad probationem dico, virtutes infusas esse necessarias ad eliciendam substantiam actus boni moralis supernaturalis, vt enim hic ad 2. ait D Thom. *Temperantia acquisita, & temperantia infusa non habent eundem actum*. Nam licet vtraque modificet concupiscentias delectabilium tactus; non tamen eadem, sed diuersa ratione, vt dictum est. Cum autem ratio formalis obiecti temperantiæ infusæ sit supernaturalis, actus eiusdem supernaturalis est, alias non esset secundum se proportionatus fini supernaturali. vnde vt ait D.Thom.q.1.de Virtutib.art.10. *Quia vnumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, & ea quæ sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata, necessarium est esse aliquas hominis perfectiones, quibus ordinatur ad finem supernaturalem, quæ excedant facultatem principiorum naturalium hominis*. Sicut autem virtutes acquisitæ non sufficiũt ad substantiam actus boni moralis supernaturalis, ita nec ad modum operandi faciliter, & promptè, sed hic prouenit à virtutibus infusis. Nec obstat difficultas, quam pœnitentes in suę conuersionis principio antequam virtutes morales acquirant, sentiunt ad operandum opera virtutum: nam vt ait D.Thom.3.p.q.89 art.1.ad 3. *Quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispe-*

positiones ex prauis actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatur difficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum. Sed *quantum est ex ipsa inclinatione charitatis, & aliarum virtutum pœnitens opera virtutum delectabiliter, & sine difficultate operatur: sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in extentione actus virtutis propter somnum, aut aliquam corporis indispositionem.* Denique requiritur etiam virtus infusa; vt dirigat actum ad finem supernaturalem, neque ad hoc sufficiunt virtutes theologicæ: nam vt hic a. 3, ad 2. ait D.Thom. *Virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediatè: sed oportet per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res in ordine tamen ad Deum.* Actus virtutum moralium acquisitarum ordinantur quidem in finem supernaturalem per charitatem, imperatiuè, non tamen elicitiuè, vt ait Capreolus vbi supra ad primum contra tertiã, item vt hic articulo tertio ait Caietanus, ordinantur ad talem finem, non vt ad proportionatum secundum se, sed ex parte operantis. Actus autem virtutum infusarum, non solum imperatiuè à charitate, sed etiã elicitiuè ab ipsis virtutibus infusis ordinantur in finem supernaturalem, ipsique actus quatenus eliciti à talibus virtutibus in talem finem ordinantur, vt proportionati secundum se; ille namque actus ordinatur ad finem vltimum supernaturalem, vt proportionatus secundum se, cuius proximus finis

in

in illum ordinatur; constat autem bonum secundum regulam diuinam, quod est proprius finis moralis virtutis infusę, ex se ad Deum supernaturalem finem ordinari.

Quæst. 64. vide apud D. Th.

QVÆSTIO LXV.

De connexione virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrum virtutes morales sint ad inuicem connexæ.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An hæc conclusio vera sit.

PArtem negantem tenent Scotus in 3. dist. 37. quæst. vnica, cuius fundamenta hîc adducit, & ad ea respondet Caiatanus. Scotum sequuntur nonnulli recentiores, & suam sententiam probant 1. auctoritate SS. Hieronym. August. & Bernardi. S. Hieron. enim lib. 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui vt probet pro Pelagianis contrà Atticum, qui personam Hieron. & Catholicorum gerit, hominem vitare posse om-

omnia peccata, obijcit hoc modo : *Et quomodo legimus qui vnam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet autem Atticus : *Participatione, non proprietate : necesse est enim, vt singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc quod legisse te dicis, vbi scriptum sit nescio.* Cui iterum Critobolus sic ait : *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus. *Sed non Apostolorum : neque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* S. Aug. etiam Epist. 29. sic habet : *Si autem quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones, vt corporis membra : non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, & aliud illuminatur amplius, aliud minus, aliud omnino caret luce, & tenebroso vmbratur obstaculo, profecto ita vt quisque illustratione piæ charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil : sic potest dici habere aliam, & aliam non habere, aliam magis, aliam minus habere virtutem.* Et paucis interpositis inquit : *Et in ipso vno homine, quod maiorem habuit prudentiam, quam patientiam, & maiorem hodie, quam heri, si proficit, & adhuc non habeat continentiam, & habeat non paruam misericordiam.* S. Bernardus denique Serm. 70. in Cantica explicans lilia inter quæ pascitur Sponsus, esse virtutes, dicit : *Magnus est qui tria, vel quatuor lilia ædificare potest in tam [illegible] spinarum densitate.* Sentiunt ergo [illegible] virtutes morales non esse ita connexas, vt qui vnā habet, habeat omnes,

Se-

Secundò, Fieri non poteſt, vt omnibus etiam iuſtis, & perfectis, qui ſummo ſtudio, & conatu exercentur in operibus virtutum, occurrant materię virtutum omnium; ergo dum aſſiduè exercentur circa materiam duarum aut trium virtutum, ipſa aſſiduitate eorum operum non acquiſitis alijs virtutũ habitib⁹ quorũ materia nõ occurrit; & ideo nullum opus circa illam habuerunt; comparabũt ſibi habitus illarum duarum aut trium virtutum in ea intenſione, & perfectione, vt deinde ex illis operentur ſcientes, & intelligentes propter ipſam honeſtatem firmo, & ſtabili animo, quæ ſunt conditiones operis ſtudioſi, & ſtudioſe facti, ac proinde acquirent ſibi illos habitus in ſtatu veræ ac propriæ virtutis.

Tertio, quamuis materia propria ſingularum virtutum eſſet implicata, & ſimul homini occurreret, tamen neceſſe non eſſet hominem omnes habitus virtutum ſimul acquirere, nam non eſſet neceſſarium hominem ſe exercere in operibus omnium virtutum ſecundum peculiarem modum ſingularum, ſed fieri poſſet, vt ſe exerceret in operibus aliquarum virtutum, & non aliarum; ergo poſſet vnam virtutem ſine alia comparare.

Dicendum tamen eſt: veram eſſe concluſionem D. Thom. virtutes ſcilicèt morales eſſe a[illegible]uicem connexas. Probatur 1. nam id docet D. Amb. lib. 5. in Lucam c. 61. & lib. de Paradiſo cap. 3. D. Aug. lib. 6. de Trinit. cap. [illegible] D. Greg. lib. 22. mo-

moral. c. 1. & communiter SS. Patres Aristoteles etiam 6. Ethic. c. 13. & vlt. & communiter Philosophi.

Secundò probatur ratione D. Thom. hic: Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi: sed prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales: ergo virtutes morales sunt connexæ. Maior patet ex diffinitione virtutis adducta ab Arist. 2. Ethic. cap. 6. *Est igitur virtus habitus electiuus in mediocritate consistens, ea quæ est ad nos diffinita ratione, & vt diffinierit ipse prudens.* Vnde proprium virtutis moralis est facere rectam electionem, ad rectam autem electionem requiritur vt quis rectè eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam quæ est consiliatiua, & iudicatiua, & præceptiua eorum quæ sunt ad finem. Minor probatur: prudentia est recta ratio agibilium, quæ sicut ex principijs, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales, ergo, sicut scientia speculatiua non potest haberi, sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Vnde Arist. 6. Ethic. cap. 10. lect. 10. apud D. Thom. ait: *Neque absque virtute* (scilicet est prudentia) *ratiocinationes enim agendarum rerum principium habent, cum talis sit ipse finis, & ipsum optimum quicquid tandem sit illud, sit enim verbi gratia quicquid contigerit. Hoc autem non nisi bono viro videtur, prauitas enim peruertit, facitque, vt circa principia rerum agendarum homo fallatur. Quare patet prudentia*

dentem nomine esse posse, nisi sit bonus. Ad hanc rationem respondent recentiores prędicti cum Scoto, duplicem prudentiam distinguendo, partialem scilicet, quę nondum ad omnem materiam virtutis extendatur, sed tantum ad aliquam: & totalem, quæ ad omnem materiam virtutum se extendit: & si de partiali prudentia sit sermo, concedunt maiorem, & negant minorem; si vero de totali è contra dicunt minorem esse veram, & maiorem falsam. Sed hanc solutionem iam impugnauerat Caietanus hic: cum quo etiam impugnatur: virtus moralis, temperantia verbi gratia, quæ talis est non solum secundum quid, sed simpliciter, inclinat ad eligendum medium in propria materia, nempe in delectationibus tactus, non solum contra hanc, aut illam passionem, sed etiam simpliciter contra quoscunque impetus ex quacumque passione prouenientes, quibus abduci à tali medio, vel talis medij electione contingit; ergo habituatum reddit animum ad aligendum tale medium secundum prudentiam totalem. Antecedens patet, mulier enim quæ solum est inclinata, & habituata ad castitatem, seu eligendum medium eius contra affectum libidinis, non vero contra impetus aliarum passionum, puta auaritiæ, timoris mortis, &c. licèt nunquam fornicetur ex affectu libidinis, mouetur tamen ad fornicandum ex inordinato appetitu pecuniæ, aut mortis, verberum, aut infamię metu, non est simpliciter temperata, sed

in

intemperata. Consequentia vero probatur nam ad eligendum tale medium prædicto modo, requiritur recta ratio agibilium non solum in propria materia, sed etiam in aliis circa quas sunt tales passiones, quæ scilicet dictet propter seruandam castitatem, non solum non esse admittendas delectationes venereas, sed etiam contemnendam esse pecuniam, & non esse formidanda pericula mortis, &c. Constat autem hanc rectam rationem circa omnia agibilia, prudentiam esse totalem; ergo virtus moralis habituatum reddit animum ad eligendum medium in propria materia secundum prudentiam totalem. Hanc vero prudentiam non posse esse sine aliis virtutibus, patet: nam sine affectu ad obiectum, & finem proximum fortitudinis nequit dictare non esse formidanda mortis pericula, nisi enim recte se habeat, & afficiatur homo ad talem finem, cui immediatè, & proximè opponitur immoderata passio timoris, non iudicabit, nec videbitur ei solum propter affectum ad obiectum; & finem temperantiæ non esse formidanda pericula mortis, sed potius inordinata passio timoris corrumpet æstimationem prudentiæ circa materiam temperantiæ; ergo cum rectè se habere, inclinari, & affici ad obiectum, & finem huiusmodi, proueniat ex virtute fortitudinis, ad quam etiam pertinet timorem cohibere, sine hac non erit prudentia, & idem est de reliquis.

Ad 1. vero respondetur, Ad auctorita-

tem quidem S. Hieron sensum illius non esse qui vnam virtutem habet, omnes habere *Participatione*, hoc est secundum generales rationes, *Non proprietate*, id est secundum proprias ipsarum rationes. Sed hunc: *Participatione*, scilicet diuinæ gratiæ, *Non proprietate*, hoc est ex viribus proprijs: Id enim dictum est contra errorem Pelagianorum asserentium ad bene operandum & ad habendas virtutes omnes, hominem non indigere gratia. Subdit vero Atticus, vel Hier. se non curare an Arist. dixerit, qui vnã virtutem habet habere omnes, proprietate seu ex viribus proprijs, sed quod docet Paulus, qui gratiãad bene operandũ, & omnes virtutes habendum requiri dicit. Ex quibus patet, nihil contra nos ibi D. Hieron docuisse, sed potius nostræ fauere sententiæ. Quã alibi nempe in illud Isaię 16. *Super hoc venter meus ad Moab*, expresse docuit dicens: *Philosophorum sententia est, hæres sibi virtutes, & Apostoli Iacobi: vt qui vna defuerit, huic omnes deesse virtutes*. Et idem dicit in cap. 56. v. 1.

Ad auctoritatem D. August. respondetur 1. cum Mag. Sent. in 3. dist. 36. vbi sic habet: *Hic insinuari videtur quod aliquis ea ratione possit dici habere vnam virtutem magis quam aliam, quia per charitatem magis afficitur in actum vnius virtutis quam alterius: & propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minus habere dici potest & aliquam non habere: cum tamen simul omnes, & pariter habeat quãtum ad mentis habitum, vel essentiam cuiuscum-*

qua

que. Secundò respondetur cum Diu.Tho. quæst,5.de Virtut Card.art.1. ad 12 *Quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis,quæ sunt dispositiones quædam ad actus virtutum : vnde & ipsemet probat in 6. de Trinit. connexionem.*

Ad auctoritatem S Bernardi dico, ibi per ædificare lilia quatuor hoc est virtutes, nihil aliud significari, quam habere quatuor virtutes in actu heroico, sicut Christus habuit omnes. Connexionem autem virtutem docet,& probat S. Bernardus lib, 1.de considerat.cap.6.

Ad 2: argum. respondetur cum D.Thom. hic ad 1. materias virtutum esse in duplici genere : quædam sunt quæ spectant ad cōmunem hominis statum & communiter,ac frequenter in omni vita hominum occurrūt, quales sunt materiæ quatuor virtutum Cardinalium : aliæ quæ ad aliquem particularem & eminentem hominis statum spectant, quales sunt materię magnificentiæ, & magnanimitatis. Si de his sit sermo, concedendum est posse hominem exerceri in materijs aliarum virtutum, & non in harum virtutum materijs, illasque proinde virtutes acquirere; istis actu non acquisitis: hoc tamen non obstat virtutum cōnexioni; nam acquisitis alijs virtutibus, habet illas in potentia propinqua, quod autem in propinquo est vt habeatur, idem videtur ac si haberetur, quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, vt dicitur 2. Physic, text,56. Dici etiam potest, has etiam vir-

tutes simul cum alijs acquiri in præparatione animi: connexio enim omnium virtutum est connexio in tertio, id est in prudentia, quæ dictat formale in omni virtute, scilicet præparationem animi, per cuius multiplicationem deficiente materia acquiritur habitus virtutum prædictarum. Conformiter ad hoc D.Thom. in 3.dist. 36. quæst.1.art 1.ad 1. inquit: *Oportet ad hoc quod vna virtus habeatur, quod benè se habeat quis circa omnia, quę in vsum vitæ veniunt: & sic istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis, ex hoc causabuntur aliæ virtutes, quę sunt circa ea, quę non ita frequenter in vsum vitę veniunt, ex hoc ipso, quod ratio assuefacta est inferioribus viribus præesse, & inferiores eius motum sequi, in quo consistit ratio moralis virtutis.* Et ad 4.subdit: *Qui moderatè se habet circa mediocres honores non habet semper actum magnanimitatis, quia eius materia non sibi competit. habet tamen habitum, quo etiam circa illos optimè se haberet, si materia illa sibi competeret. Et similiter est de liberali, & magnifico; non enim est inconueniens quod alicui habenti vnam virtutem desit exercitium alterius virtutis, quia non habet materiam.* Si vero loquamur de materijs virtutum primi generis asserendum est, vt quis habeat virtutem aliquam perfectam, opus esse vt exercitetur circa materias omnium virtutum moralium benè operando, sicq; virtutes omnes acquirat. *Si autem exercitetur benè operando circa vnam materiam* (ait D. Thom.) *non autem circa aliam, puta benè se habendo circa iras, nō*

autem

autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad frenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur. Pro cuius explicatione aduertè, occurrentibus materijs omnium virtutum dupliciter se posse habere hominem circa illas. Primo rectè operando circa vnam; & male ac vitiose circa aliam: & in hoc casu ait D.Thom. habitum, quem homo acquireret se assiduè exercendo in bonis operibus circa vnam materiam, non habere rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ male operando circa aliam materiam corrumpitur, defectus enim prudentiæ circa vnam partẽ agibilium inducit defectum etiam circa alia agibilia, vt dicitur hic ad 4. nam agibilia sunt ordinata ad inuicem, vndè ait D. Thom. quæst. 5. de Virtut. ar. 2. ad 4. *Si quis deficeret ab hoc principio, quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum, quod sequendo concupiscentiam faceret iniuriam & sic violaretur iustitia. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam vnius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.* Ex quo patet, non operari firmo, & stabili animo eum, qui habet habitum bonum circa vnam materiam virtutis & habitum malum circa aliam materiam. Secundo rectè operando circa vnam materiam, & circa aliam, nec malè, nec bene operando: & in hoc casu quid sit dicen-

dum constabit, ex solutione sequentis argumenti.

Ad 3. respondetur, posse contingere, vt occurrentibus materijs omnium virtutum quæ spectant ad statum communem hominis, se exerceat homo in operibus aliquarum virtutum & non aliarum, sicque vt non omnes habitus virtutum simul acquirat, sed vnum prius sine alijs: tamen ille habitus non haberet rationem perfectæ virtutis quousque alij simul cum prudentia acquirentur saltem in præparatione animi, aut haberetur in potentia propinqua, sicut de virtutibus, quarum materiæ non communiter occurrunt dictum est in solutione præcedentis argumenti: Explicemus hoc: S. Thomas dupliciter explicare videtur cōnexionem prudentię cum virtutibus moralibus. Primò hic & sup.q.58. art.5. quia virtutes morales sunt habitus principiorum prudentiæ: procedit enim prudentia sicut ex principijs,ex finibus agibilium, ad quos homo rectè se habet per virtutes morales, & per eas fit ei quodammodo connaturale rectè iudicare de fine virtutis, nam de hoc virtuosus rectè iudicat, qualis enim vnusquisque est,talis finis videtur ei, vt dicitur 3. Ethic.cap.4. Vnde sicut scientia nequit esse sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Sicut autem Geometra qui se diù exercuit in actibus Geometriæ, modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis,quam nunquam

quam considerauit: ita qui se diu exercuit in actibus multarum virtutum, modico exercitio acquiret habitus aliarum, sicque prioribus acquisitis, alias habebit in potentia proxima, ac proinde priores, antequam aliæ actu acquirantur rationem virtutis habebunt, sicut & habent virtutes, quæ perficiunt hominem secundum communem statum, sine virtutibus, quæ illum perficiunt secundum aliquem statum eminentem, vt hic ad 1. docet D.Thom. & nos diximus in solutione pręcedentis argumenti; & hoc sufficit vt cum prædictis virtutibus acquisitis, etiam si non omnes actu acquirantur, habeatur prudentia. Secundò illud explicat in 3.d.36.q.1.a.1.ad 2. vbi sic habet; *Ex eodē principio procedit prudens circa omnes materias virtutum scilicet ex intentione boni rationis, Vnde non potest esse quod prudentia acquiratur secundum vnam partem materiæ moralis virtutum, & non secundum aliam, sicut contingit in actibus quantum ad illas materias, circa quas eodem modo operantur. sicut carpentarius de nuce, & de quercu similiter facit arcam.* Idem docet 6. Ethic. lect. vltim. cuius verba adduximus hic in 2. probatione conclusionis. Ex quo patet habitum principiorum èx quo procedit prudentia, non esse habitus virtutum, sed habitum synderesis, qui finem præstituit virtutibus moralibus, vt docet D.Tho.2.2.q.47.art.6.ad 1. per virtutes autem morales dicitur homo rectè se habere ad hunc finem, quia perficiendo electionem perficit secundario & facit rectam hu-

ius finis intentionem, vt cum Caiet. ibidem circa solutionem tertij diximus hic in fine tertiæ probationis conclusionis. Potest autem contingere, vt assiduè syllogizando ex prædicto principio circa materiam aliquarum virtutum acquiratur prudentia, quæ eo ipso habetur quantum ad omnia ad quæ se extendit, sicut & vt dicitur infra qu. 66. artic. 1. *Quicumque habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit.* De quo vide quæ diximus supra quęst. 52. art. 2. Quamuis autem non se exercuerit homo in actibus aliarum virtutum: illas tamen habere dicitur in potentia proxima, quia ex ipsa prudentia quam habet est taliter constitutus, vt in promptu habeat illas acquirere modico exercitio. Vnde de his virtutibus, acquisita iam prudentia perfecta, eadem est ratio quantum ad hoc, ac de alijs quarum materiæ non communiter occurrunt. Vide Caiet: hic §. *Ad quintum*, vbi explicat quam simultatem temporis claudat connexio virtutum.

Circa articulum 2. 3. 4. & 5. nihil se offert dicendum.

Quæstionem 66. & 67. vide apud D. Thomam.



QVAE-

QVAESTIO LXVIII.

De Donis.

ARTICVLVS I.

Vtrum dona differant à virtutibus.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An hac conclusio sit vera.

PArtem negantem tenent Scotus (cuius argumenta hic adducit, & dissoluit Caietanus) & alii recentiores, qui illam probat. 1. Vbi nulla est diuersitas obiectorum, non potest esse discrimen essentiale habitum: sed nullum obiectum formale aut materiale excogitari potest circa quod dona operentur quod nō sit obiectū virtutis alicuius infusæ, vel acquisitæ; ergo nulla potest esse distinctio donorum à virtutibus.

Secundò, ratio illa constituendi dona, vt homo moueatur à Spiritu Sancto extraordinaria motione, & impulsu, difficilis est: nam vel motio illa specialis vocatur, quia supernaturalis est, & hac sola ratione non oportet dona constituere, quia ad omnem actum, & effectum supernaturalem perficiunt virtutes infusę theologicę & morales.

Vel specialis motio vocatur, quia inde liberata est, quales sunt motus gratię excitantis & cum hi motus non sint meritorii, neq; actiones propriè humanæ, non requirunt principium habituale, & si forte requirent, sufficientes essent habitus virtutum, quibus Spiritus Sanctus vti potest ad huiusmodi excitationes. Vel specialis motio dicitur, quia raro euenit, & inducit ad effectus insolitos, & specialis perfectionis, qualis fuit impulsus Sansonis cum se ipsum interfecit per donum fortitudinis, & impulsus Salomonis per donum sapientiæ, quando subtiliter discernere potuit, cuius esset infans, pro quo mulieres contendebant. Sed hac ratione minus probabiliter necessitas donorum, & distinctio à virtutibus explicatur: tum quia ad actiones quæ raro paucis hominibus, & præter communem ordinem inspirantur, superflui essent habitus in singulis hominibus. Tum etiam quia ad hos actus egregios, & insolitos sufficiunt virtutes prælertim si perfectæ sint, & intensæ, & superaddatur aliqua actualis Dei motio, & confirmatio. Tum denique, quia cum actiones istæ egregiæ & præter communem vsum contigere possint, non solum in materia timoris, pietatis, & fortitudinis, sed etiam charitatis, spei, & aliarum virtutum, quare potius constituuntur dona propter motionem Spiritus Sancti ad actus extraordinarios in materia istarum, quàm aliarum virtutum?

Dicendum tamen est: dona differre à

virtutibus. Probatur 1. cum Diu. Thom. hic in arg. *Sed contra*, auctoritate D. Gregor qui lib. 1. Moral cap. 28. distinguit septem dona à tribus virtutibus theologicis & lib. 2. cap. 36. eadem dona distinguit à quatuor virtutibus cardinalibus. Nec obstat S. Gregor. in eisdem locis, dona appellare virtutes. Nam vt hic ad 1. ait D. Th. *Dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis*. Eodem scilicet modo quo habitus, dispositiones dicuntur: à virtutibus tamen propriè, & specialiter dictis differunt, sicut & habitus à dispositione. Per quid autem distinguantur explicabimus ratione tertia.

Secundò probatur cum eodem D. Thom. hic in corp. artic. Si dona non essent à virtutibus distincta, vel omnes virtutes essent dona, & è contra omnia dona virtutes, vel non, sed aliquæ virtutes essent dona, & aliæ non. Hoc secundum dici nequit: nam non potest assignari ratio quare quædam virtutes dicantur dona, & non omnes. Neque primum: dona enim septenario numero comprehenduntur, Isaiæque 11. v. 2. numerantur his verbis. *Et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini*. At virtutes plures sunt his, & theologales dona non sunt. aliàs cum in Christo hæc septem dona fuerint, in illo fuissent fides, & spes. timor etiam qui est donum inter virtutes non computatur,

nam virtus principaliter respicit bonum, timor vero principaliter respicit malum, vnde D. Thom. 2.2. quæst. 19. art 9. ad 3. & 4. ait timorem esse aliquid minus virtute theologica, & non esse idem cum virtute morali, sed principium eius; ergo &c.

Tertiò probatur cum eodem S. Doctore: Dona perficiunt hominem ac disponunt vt sit promptè mobilis ab inspiratione diuina, virtutes autem humanæ perficiunt hominem quatenus est natus moueri per rationem in his quæ interius, vel exterius agit; ergo dona sunt altiores, & perfectiores dispositiones quam virtutes, ab hisque proinde differunt. Consequentia patet quia cum omne quod mouetur, necesse sit proportionatum esse motori. quanto mouens est altius, tanto necesse est mobile perfectiori dispositione ei proportionari, ac proinde cũ Deus sit altior ratione humana, dona quib. homo perficitur ac disponitur, vt moueatur à Deo, altiores perfectiones, & perfectiores dispositiones erũt, quã virtutes quibus homo perficitur ac disponitur, vt moueatur per rationem. Antecedens probatur, dona enim vocantur vt hic ait Diu. Thom. *Non solum quia infunduntur à Deo sed quia secundum ea homo disponitur, vt efficiatur promptè mobilis ab inspiratione diuina, sicut dicitur Isaiæ quinto capite: Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abij*: Aliàs enim si dona vocarentur quia infunduntur à Deo, plura quam septem essent. Virtutes etiam humanas

per-

perficere hominem, quatenus est natus moueri per rationem, manifestum est: est enim virtus habitus electiuus, ad electionem autem mouet ratio per consilium, & iudicium. At vt etiam Arist. lib. 7. Moral. Eudem. cap. 14. vel 18 de bona fortuna vtcumque assecutus est ait: *His qui mouentur per instinctum diuinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum: quia mouentur à meliori principio, quam sit ratio humana.* Ergo, &c.

Ad 1. vero respondetur negando minorem. *Licet enim dona non sint circa alia obiecta, sunt tamen alio modo circa illa; quia sunt circa illa vt actus oriuntur ex instinctu Spiritus Sancti* vt hic ait Caiet. Sicque licet dona & virtutes versentur circa eadem obiecta materialiter; tamen formaliter distincta obiecta habent ob diuersum modum tendendi in illa. Similiter etiam distinctas diffinitiones habent; nā vt hic ad 3. inquit D. Th. diffinitio illa virtutis: Bona qualitas mentis qua rectè viuitur &c. *Datur de virtute secundum communem modum virtutis. Vnde si volumus diffinitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur à donis, dicemus, quod hoc quod dicitur: quà rectè viuitur, intelligendum est de rectitudine vitæ, quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum prout distinguitur à virtute infusa, potest dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipsius: quia scilicet facit hominem benè sequentem suos instinctus.*

Ad

Ad 2. respondetur, motionem specialem Dei, ad quam disponunt dona Spiritus Sancti, esse eam qua homo à Deo mouetur non medio consilio & deliberatione rationis, sed diuino instinctu. Virtutes autem infusæ non perficiunt hominem, nisi quatenus est natus moueri per rationem, eiusq. consilium, ac deliberationem, atque iudiciũ. Vndè hic ad 4. ait D.Thom. *Sapientia dicitur intellectualis virtus secundum quod procedit ex iudicio rationis, dicitur autem donum secundum quod operatur ex instinctu diuino*. Et quamuis talis instinctus motio sit præcedens deliberationem: quia tamen operatio ad quã ordinatur libera est, dispositione & perfectione indiget homo, vt motionem Dei benè sequatur, & ex tali instinctu operetur. Mouet quidem Deus aliquando ad effectus insolitos & peculiaris perfectionis, & vt homo talem motionem sequatur, ad donum Spiritus S. referendum est; non tamen solum dantur dona ad huiusmodi effectus insolitos, cum sint necessaria ad salutem, sed etiam ad multa opera studiosa quæ regulariter occurrunt, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius instinctus Spiritus Sancti. Quamuis enim ad hęc moueat ratio quatenus est informata per virtutes theologicas: quia tamen per eas imperfectè informatùr, nam imperfectè diligimus & cognoscimus Deum, & rationi humanæ non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, etiam si accipiatur vt perfecta theologicis virtutibus: *Non sufficit ipsa*

motio

motio rationis, nisi desuper ad sit instinctus, & motio Spiritus Sancti secundum illud ad Rom. 8. Qui Spiritus Dei aguntur, hi filij Dei sunt &c. vt dicitur artic. sequenti. Quare autem liceat circa materias omnium virtutum sit aliquod donum; non tamen oporteat tot esse dona quot sunt virtutes, explicat D. Thom. in 3. d. 34. q. 1. artic. 2. vide illum.

ARTICVLVS II.

Vtrum dona sint necessaria homini ad salutem.

Conclusio est affirmans.

QVidam Neotherici conclusionem hanc negant: licet enim (inquiunt) de tribus donis quæ pertinent ad voluntatem, & de consilio seu prudentia facile concedi possit esse necessaria ad salutem; de alijs tamen tribus non apparet necessitatis ratio: sublato enim alio dono & quacumq. alia cognitione, si quis habeat fidem & prudentiam, quis negabit ei sufficientem intellectus instructionem, vt ad beatitudinem possit peruenire?

His tamen non obstantibus conclusionem suam optimè probat D. Thom. Cum enim in ordine ad finem vltimum supernaturalem ratio non sit perfectè informata per fidem, nam imperfectè cognoscimus Deum

Deum, maiori indiget instructione per dona scilic t Spiritus Sanctus, qui deducit nos in terram rectam; sicut, & discipulus qui non est perfectè instructus, indiget magistri instructione vt operetur: Vndè Sap. 7. v.28. dicitur: *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Hanc autem sapientiam creatam esse, & quę donum Spiritus Sanctus, est colligitur ex Sancto Ambrosius lib. De Viduis, vbi de illa ait: *Ex voluntate enim sapientia nascitur, quam sapiens, &c.* Sapientia quæ ex voluntate nascitur creata est & vnum ex donis Spiritus Sancti de quibus ait Diu. Tom. hic art.4. ad 3. esse deriuationes quasdam virtutum theologalium, quæ ad dona præsupponuntur sicut radices quædam donorum.

Circa articulum 3. & 4. nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS V.

Vtrum dona Spiritus Sancti sint connexa.

Conclusio est affirmans.

HAnc etiam negant Neoterici prædicti, & contra illam arguunt. Nam vt hæc dona sint connexa cum charitate, oportet vt in omnibus iustis inueniantur, & in solis iustis: neutrum autem appa-

apparet, quia plurimos iustos esse, qui nec sapientiæ, nec intellectus, nec scientiæ dono pollent, experientia constat: plures enim sunt iusti idiotæ & simplices, qui nec habeat subtilem intelligentiam & penetrationem rerum fidei, neque ex ipsis per discursum ad scientiam & sapientiam eorum quæ ab illis principijs deducuntur, perueniunt. Idq. expresse concessit S. August. lib. 14. de Trin. cap. 1 cum dixit: *Qua scientia non pollent fideles plurimi, quamuis polleant ipsa fide plurimum* Aug. vero loqui de scientia quæ est donum, ipsius S. Thom. confessione probatur, qui 2.2. qu. 9. art. 2. testimonio Aug. ex eodem loco sumpto probat differentiam donorum scientiæ, & sapientiæ. Præterea sapientiam, scientiam & intellectum posse esse in peccatoribus quomodocumque accipiantur, patet quia potest esse fides, quæ est eorum fundamentum, & prophetia: quare ergo non erunt cæteræ perfectiones intellectuales similes illis?

Dicendum tamen est: veram esse conclusionem D. Thom. Probatur 1. ex S. Gregor. lib. 1. Moral. cap. 32. vbi connexionem donorum eodem modo ostendit, quo lib 22 cap. 1 connexionem virtutum. *Minor quippe est sapientia si intellectu careat, & valde inutilis intellectus est, si ex sapientia nō consistat, &c.* Vndè sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus, ita nec intellectus esset donum si esset sine sapientia, vt hic ad 3, ait D. Thom.

Secundo probatur cum D. Thom. Sicut vires

vires appetitiuæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis: ita omnes vires animę disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctũ mouentem, quod non de quacunque motione intelligendum est, sed de ea, de qua dicitur ad Rom. 8. v. 14. *Quicumque enim spiritu Dei aguntur ij sunt filij Dei.* Vt colligitur ex D. Tho. hic art. 2. sed Spiritus Sanctus, hoc modo mouens habitat in nobis per charitatem, iuxta illud ad Roman. 5. v. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*, in quo scilicet clamamus: Abba Pater, & gloriamur in spe gloriæ Filiorum Dei: ergo sicut virtutes morales connectuntur sibi inuicem in prudentia perquam perficitur ratio nostra: ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi inuicem in charitate: *Ita scilicet, quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus Sãcti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.* vt hic concludit D Thom.

Ad argumentum autem contra hoc factũ respondetur cum D. Thom. 2-2. quæst. 8. art. 4. & q. 45 art. 5. omnes iustos quantumuis idiotas & simplices sufficienter instrui à Spiritu Sancto circa ea quæ sunt de necessitate salutis, iuxta illud 1. Ioannis 2. v. 27. *Vnctio eius docet vos de omnibus.* Cognoscere autem & penetrare altiora quædam mysteria, & alijs manifestare pertinet ad gratias gratis datas; inter quas connumeratur sciẽtia, de qua loquitur D. August loco citato in argumento, vt hic ad 2. doset 2. 2. q 9.

art.

art.2. probet testimonio D. Aug. ex eodem loco sumpto differentiam donorum sapientiæ, & scientiæ, non ideo fatetur S. Augustinum loqui de scientia quæ est donum, sed quia inter scientiam quæ est donum, & quæ est gratia gratis data, quantum ad illud quod de ea ait D August, nulla est differentia, ideo auctoritate illa vsus est in argu. *Sed contra*, illius articuli, quod argumentum constat non semper ex his quæ conuincunt procedere, cum illud sæpe soluat S. Doctor. Eodem modo explicari potest quod ait idē D. Aug. lib. contra Epist. Fund. cap. 4. ad cognitionem sincerrimæ sapientiæ per paucos in hac vita peruenire, *Cæteram quippe turbam non intelligendi viuacitas. sed credendi simplicitas tutissimam facit*, Loquitur enim de sapientia quæ est gratia gratis data. Vel certè in vtroque loquitur de scientia & sapientia Theologiæ acquisita. Vide quæ diximus 1. p. q. 1. art. 1. Rationem autem quare dona prędicta non inueniantur in peccatoribus, quamuis in his possint esse fides & prophetia assignat D. Thom. 2. 2. quæst. 8 ar. 5. & q. 44. art 4. Vide illum.

Circa art. 6, & 7. & 8, nihil se offert scribendum.

Quæstionem 69. & 70. vide apud S. Thomam.



QVAE-

QVÆSTIO LXXI.

De Vitijs, & peccatis.

ARTICVLVS I.

Vtrum vitium contrarietur virtuti.

Conclusio est affirmans.

TRia (inquit D.Tho.) opponuntur virtuti; nempè peccatum, quod virtuti opponitur ex parte eius ad quod virtus ordinatur, qualis est actus ordinatus, & debitus. malitia, quæ virtuti opponitur secundum id quod ad rationem virtutis cōsequitur, qualis est bonitas; & vitium, quod virtuti opponitur secundum id quod directè est de ratione virtutis, quale est esse dispositionem quandam alicuius conuenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Mirum est quot modis explicent expositores bonitatem consequi ad rationem virtutis. Mihi eodem modo intelligendum esse videtur, quo dicimus intellectualitatem consequi ad immaterialitatem: non quidem, vt proprietatem ad essentiam, sed tanquam ad rationem quam primo concipimus in essentia. Quamuis enim essentia virtutis vnica sit, in ea tamen considerari potest veluti duplex ratio, esse scilicet dispositionem quandam alicuius conuenienter

ter se habentis secundum modum suæ naturæ, & esse bonitatem quandam: quarum prima veluti fundamentum, & radix est secundæ, *In hoc enim consistit* (tanquam in fundamento scilicet,& radice) *cuiuscumque rei bonitas quod conuenienter se habet secundum modum suæ naturæ.* Hinc namque prouenit conuenientia ad rationem, quæ est propria ratio formalis bonitatis moralis, vt diximus supra quæst.18.art.1. Virtus secundum suam essentiam tria respicit: subiectū, cuius est debita dispositio; rationem, cui est conformis, & conueniens: & actum, cuius est operatiua, Et iuxta ea quæ respicit, triplicem in essentia virtutis rationem in quadam relatione transcendentali consistentem consideramus, quamuis vnica & simplicissima sit prędicta tria respiciens: & primam rationem concipimus, vt fundamentum & radicem aliarum: secundæ quidem modo iam dicto; tertiæ vero, quia vt arguit D Thom.hic ad 2. *Vnumquodque operatur secundum quod est actu: requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operatiuum.* Secundum ergo primam rationem quam directe importat virtus esse scilicet debitam subiecti dispositionem nam virtus est dispositio perfecti (hoc est dispositi secundum naturam) ad optimum, vt cum Arist.ait D.Thom.hic,virtuti opponitur vitium, quod est indebita dispositio subiecti. Ratione verò secundæ, quæ ad primam modo dicto consequitur bonitatis scilicet & conuenientiæ ad rationem, illi opponitur

ponitur malitia moralis, quæ disconuenientia quædam ad rationem est. Ratione autem tertiæ quatenus scilicet est boni operatiua, ei contrariatur peccatum, quod est actus quidam malus: & quamuis quod virtuti opponitur secundum vnam rationem, consequenter opponatur illi secũdum alias; immediatè tamen vitium primæ, malitia secundæ, & peccatum tertiæ, ex parte scilicet eius ad quod ordinatur, opponi dicitur.

ARTICVLVS II.

Vtrum vitium sit contra naturam.

Conclusio est affirmans.

Dubium* 1. *An omnia vitia & peccata sint contra naturam.

Pars negans probatur primo. Quæcumque creatura intellectualis est ex sua natura peccabilis, vt patet ex dictis prima part. quæstion. 63. artic. 1. ergo vitia & peccata non sunt contra naturam; sicut nec contra naturam lapidis est descensus, quia ex sua natura habet posse descendere. Confirmatur primo: homo habet naturalem inclinationem ad malum: *Sensus enim & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua*, vt dicitur Genes. 8.

nes 8.v. 21.ergo vitium & peccatum non est contra naturam hominis. Confirmatur secundò: quædam peccata specialiter dicuntur contra naturam, vt bestialitas & sodomia; ergo non omnia paccata sunt contra naturam.

Secundò: vitia & peccata quę sunt contra virtutes infusas non sunt cōtra naturam: ergo non omnia. Antecedens probatur. Tum quia non sunt contra ordinem rationis, nam hic pertinet ad legem naturæ quæ non præcipit actum supernaturalem nec prohibet contrarium, vnde de his peccatis, ait D.Thom. hic art 6.ad 5.& quæst. 71. art 4.in corp & ad 1 esse contra Deum & legem æternam, non tamen contra rationem; ergo nec contra naturam. Tum etiam, nam aliàs possent naturali virtute, & lumine attingi, & cognosci huiusmodi peccata, sicut & natura, cum eadem sit scientia contrariorum, & ex habitu priuatio cognoscatur, consequens est falsum, nam sicut fides non potest naturali lumine attingi, ita nec peccatum infidelitatis ei oppositum, vndè D. Thom. in 2. dist 39. art. 1. ad 3. ait, hæreticum non habere remorsum conscientiæ de suo peccato infidelitatis: ergo &c. Tum denique, nam vt docet Caietanus infra quæst. 113. art. 2. §. *Ad illam* per huiusmodi peccata potest auerti homo à Deo auctore gratiæ, & fine supernaturali, manente in illo conuersione ad Deum auctorem naturæ & finem naturalem, non secus ac potest quis peccare con-

contra Deum vt bonum, & non contra ipsum vt verum, vt patet in eo qui peccat contra charitatem integra manente fide; ergo non sunt contra naturam, alias enim etiam auerterent à Deo talis naturæ auctore.

Dicendum tamen est; omnia vitia, & peccata esse contra naturam. Dicit & hoc D. Aug. lib. 3. de lib. arb. c. 13. & lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 17. & D. Damascen. lib. de fide c 4 & D. Dionysius cap. 4. de Diuin. nom. sæpè insinuat. Probatur primo de vitiis oppositis virtutibus acquisitis: virtus acquisita est secundum naturam; ergo vitium illi oppositum contra naturam. Antecedens simul cum consequentia probatur à D. Thom. *Virtus vniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum conuenientiam suæ naturæ* (propter hoc enim dicitur dispositio perfecti, hoc est dispositi secundum naturam, ad optimum, scilicet actum vt patet ex ar. preced (*Vnde oportet quod in qualibet dicatur vitium ex hoc quod est disposita contra id quod conuenit suæ naturæ*. Confirmatur: in homine est naturalis inclinatio ad virtutem acquisitam: ergo vitium illi oppositum, est contra naturalem inclinationem, ac proinde contra naturam. Antecedens docet D. Th. infra q. 94, a. 3. vbi sic habet: *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, & hoc est agere secundum virtutem*. Patet etiam ratione; non enim est maior ratio, cur aliæ res secundum suas proprias

ra-

rationes formales, habeant proprias inclinationes naturales, & non homo, vt homo est: potest namque esse naturalis inclinatio in homine ad aliquod bonum, quamuis non consequatur illud, nisi libere, vt patet in naturali inclinatione ad sciendum, & ad matrimonium: sed in homine non est naturalis inclinatio ad malum; ergo ad bonum virtutis. Vndè sicut virtus naturalis est homini: non quidem quia sit de natura & essentia hominis, sed quia secundum esse imperfectum & inchoatiuè est ab ipsa natura hominis, iuxta doctrinam D. Thom. supra quæst. 63. art. 1. Et quia secundum esse perfectum & consummatum est optima dispositio naturæ hominis vt homo est, quãuis non necessaria, sicut frigiditas in certo gradu est naturalis aquæ: ita vitium contra naturam hominis esse dicitur, non quia sit contra eius essentiam, ita vt illam destruat, sed quia est contra virtutem, quæ habet radicem in ipsa natura, & est optima dispositio hominis vt homo est, cum qua optimè se habet homo.

Secundò probatur de vitijs oppositis virtutibus infusis. Infidelitas, vt docet D. Tho. 2. 2. quæst. 10. àrt. 1. est contra naturam: Simonia etiam, vt colligitur ex eodem Diu. Thom. ibidem quæst. 100. art. 2. in corp. & ad 4. dicente simoniam prohiberi iure naturali, vel diuino, & probat M. Soto lib. 9. de iustitia. q. 5. art. 2. quia recta ratio naturalis dictat non esse vendendas res inuendibiles, quarum non sumus domini, & quæ nobis à

suo vero domino conceduntur, vt gratis conferamus, quales sunt res sacræ, quarum venditio est simonia. Item reuelatio secreti confessionis, vt ostendit M. Soto Relect. de teg. secreto memb. 3. quæst. 4 con. 1. ratio namque naturalis dictat vt seruetur secretum, quod fidei nostræ commissum est, sed hæc vitia, & peccata sunt contra supernaturalia: ergo &c. Confirmatur: in damnatis est vermis conscientiæ, etiam de peccatis contra supernaturalia, nam de omnibus dicitur Isaiæ vlt. v. 24. *Vermis eorum non morietur*: & multi eorum damnati sunt solum ob peccata contra supernaturalia, vt de dæmonibus asserunt multi: ergo cum vermis & remorsus conscientiæ proueniat ex ratione naturali dictante contrarium, talia peccata contra naturam & rationem naturalem erunt. Qua autem ratione vitia, & peccata contra supernaturalia & virtutes infusas sint contra naturam, non eodem modo explicant Doctores. Quidam dicunt huiusmodi vitia & peccata esse cōtra naturam, non secundum se consideratam, sed vt eleuatam per virtutes supèrnaturales, quę aliquo modo sunt secundum naturam, cum sint illius consonæ perfectiones: & contra rationem vt illustratam lumine fidei vel legis supernaturalis dictantem vitanda esse ista peccata. Hunc modum dicendi insinuat D. Thom. hic ad 1. dum ait virtutem etiam infusam esse secundum naturam, & vitium contra naturam, Caietanus etiam 3. par. quæst. 84. art. 7. & M. Soto in 4. d. 14. q. 1.

q 1 art.7.& lib.1. de Iust. quæst. 4.art. 3, ad 2. & alij, est que satis probabilis. Sicut enim, qui fluxum & refluxum maris impediret, contra naturam aquæ ageret, nō secundum se, sed vt subordinatam lunæ: ita qui peccat contra supernaturalia contra propriam naturam agit non secundum se, sed vt eleuatam: nam qui ponit obicem naturæ inferiori, ne perficiatur à superiori cui subordinatur, contrariatur illi vt subordinatæ. Neque hinc sequitur claràm Dei visionem, quę opponitur Fidei, esse contra naturam, nam nòn opponitur illi vt incliuat ad id quod est secundum ordinem rationis: sicut illi opponitur peccatum infidelitatis, sed ratione imperfectionis obscuritatis.

Ab hoc dicendi modo parum discrepat, quod alij asserunt prædicta vitia & peccata esse contra naturam secundum se, supposito tamen aliquo supernaturali; hoc enim supposito ratio naturalis potest de illis dictare. Vndè sicut supposita reuelatione huius propositionis, Christus est homo, recta ratio dictat esse risibile: & supposita consecratione calicis recta ratio naturalis dictat non esse vendendum: ita supposita diuina reuelatione & prædicatione rerum fidei. recta ratio naturalis dictare potest de actu fidei, sicque peccatum contra fidem esse contra naturam & rationis naturalis dictamen.

Mihi tamen probabilius videtur, vitia & peccata contra virtutes infusas: & supernaturales esse contra naturam secundum se

consideratam: non quidem directè & per se, sed ex consequenti & indirectè, quia indirectè & ex consequenti lædunt naturam ipsam ponendo in illa impedimentum, quod non habebat secundum se respectu gratiæ & virtutum infusarum. Colligitur hoc ex D. Thom. 2.2. quęst. 10. art.2. vbi explicat infidelitatem esse contra naturam, his verbis: *In natura humana est, vt mens hominis non repugnet interiori instinctui & exterioris veritatis prædicationi; vndè infidelitas secundum hoc est contra naturam.* Ecce vbi infidelitatem docet esse contra naturam, quia per illam ponitur impedimentum repugnans interiori instinctui supernaturali fidei quod natura ipsa non habet. Intelligendum est autem id de natura secundum se considerata: quocumq. enim secluso & illa prę- cisè sumpta, non repugnat interiori instinctui & exteriori veritatis prædicationi. Dices virtutes supernaturales nullo modo sunt secundum naturam secundum se consideratam; ergo nec contra illam sic sumptam sunt vitia illis opposita: D Thom. namque hic, sicut vitia contra naturam, ita virtutes secundum naturam esse asserit. Respondetur, virtutes supernaturales, licet proximè & formaliter non sint secundum naturam secundum se consideratam sed supra illam; radicaliter tamen & inchoatiuè aliquo modo secundum illam esse: nam vt ait D. Aug lib. de Prædest. Sanct. cap.5. *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem natura est hominum.* Et hoc sufficit, vt pecca-

ta

ta contra tales virtutes ſint contra naturam ſecundum ſe conſideratam modo dicto.

Ad 1. vero reſpondetur: eſſe peccabilem, defectum quendam eſſe, qui cõſequitur creaturam intellectualem, quatenus eſt ex nihilo facta, vt cum D.Thom. & alijs Sanctis diximus 1.par.quæſt.63. art. 1. dubio 1. Sicut autem alij defectus teſte D. Thom. infra quæſt.84.art.6. *Sunt naturales: non quidem ſecundum inclinationem formæ, quæ eſt principium eſſendi & perfectionis, ſed ſecundum inclinationem materiæ;* ita eſſe peccabilem, ſeu poſſe peccare, quodammodo eſt naturale creaturæ intellectuali ratione materiæ, hoc eſt, illius quod ſe habet vt potentiale: eſt tamen cõtra naturã creaturę intellectualis ratione formæ, ideſt, illius quod ſe habet vt actus; & propter hoc vitia, & peccata ſimpliciter, & abſolutè dicuntur contra naturã, quia actualitas & perfectiò eſt præcipuum & proprium quod eſt in creatura intellectuali, vt eſt à Deo; potentia autem peccandi quantum ad defectum, qui implicatur non eſt à Deo, ſed à creatura quatenus eſt ex nihilò, vt docet D.Thom. in 2.diſt 54 quæſt. 1, art. 1. Sunt etiam qui dicunt, potentiam peccandi eſſe quidem naturalem modo dicto: vitium tamen & peccatum, nequaquam, ſed contra naturam: ſicut licet corruptibilitas ſit naturalis homini, actu tamen corrumpi contra naturam hominis eſt, quia eſt contra inclinationem ſuppoſiti. Et quamuis potentia perfecta, quæ eſt inclinata ad actum, ſi ſit naturalis, actum

quoque naturalem esse oporteat, vt probat exemplum descensus lapidis; tamen potentia defectiua, quæ conuenit ob aliquem defectum naturæ, naturalis esse potest, & eius actus contra naturam: nec oportet hanc potentiam & hunc actum esse in eodem genere naturalis. Ad 1. confirmationem dico, hominem ex parte naturæ sensitiuæ habere naturalem inclinationem ad malum & peccatum, vt colligitur ex D.Thom. 1. p. quæst. 63. art. 4. ad 2. & hic, q. 8. art, 3 non tamen ad malum & peccatum formaliter, sed materialiter, id est ad id quod malum & peccatum est, sed non qua peccatum est. Inclinatio enim naturalis & propria appetitus sensitiui est ad bonum sensibile abstrahēdo ab ordine rationis, quod licet aliquando sit contra rationis ordinem & peccatum; inclinatio tamen naturalis non fertur in illud vt sic, sed vt bonum quoddam sensibile; sicut si esset præceptum moriendi, aut non addiscendi Philosophiam, naturalis inclinatio sciendi, & seruandi vitam esset ad malum non formaliter sed materialiter. Ad 2. confirmationem respondetur ex D.Thom. locis in ea citatis, & quæst. 15 de Malo art. 1. ad 7. illa peccata in speciali dici contra naturam, quia sunt contra ordinem naturalem præscriptum ab Auctore naturæ ad prolis generationem: contra naturam etiam hominis vt est animal, cum in quolibet genere animalis generatio fiat ex commistione vtriusque sexus: immo & contra naturam ipsam corpoream, propter quod

ad

ad Rom.1.ver.24 de committentibus talia peccata dicitur: *Vt contumelijs afficiant corpora sua in semetipsis*. Ex quo specialis contrarietas contra naturam hominis vt rationalis est, sequitur, hæc enim plus detestatur, quæ bruta etiam animalia abhorent, vt patet in sui ipsius occisione.

Ad 2. respondetur negando antecedens. Ad 1. probationem præter ea quæ diximus 1.p q.73.art,1. dub.1,respondetur: legem naturæ, licet non præcipiat actum supernaturalem, nec prohibeat contrarium, dictare tamen non esse lædendam naturam. Vndè cum prædicta peccata naturam lędant ponendo, in illa impedimentum quod non habet secundum se respectu gratię & virtutum supernaturalium, contra illam & contra ordinem rationis & legem naturæ erunt non quidem directè & per se, sed indirectè & ex consequenti vt dictum est. D.Thom autem locis citatis solum vult esse aliqua peccata contra legem æternâ, quæ non sunt contra rationem directe & per se, sic adeò vt per illam regulemur vt prohibentem talia peccata & actus oppositos præcipienté, indirectè tamen & ex consequenti modo explicato nulla sunt, quæ contra rationem non sint. Ad 2. probationem nego sequelam: talia enim peccata nequeunt naturaliter cognosci, quia naturali virtute nequit attingi detrimentum, quod in natura causant, neque id in quo natura læditur, nam licet naturale sit, importat tamen ordinem non repugnantiæ ad supernaturalia, & quan

do in re naturali inuenitur aliquis ordo ad aliquid supernaturale, non opus est, vt qui talem rem etiam cõprehensiue cognoscit naturaliter, cognoscat etiam illum ordinem vt diximus 1. par. quæst. 32. art. 1. Cum autem de his, quæ non cognoscuntur esse mala, etiam si reuera contra naturam sint, non remurmuret synderesis, vt patet in his quæ contra legem naturę committimus putantes culpabiliter esse bona; ideo hæreticus non habet vermem & remorsum conscientiæ de peccato infidelitatis, quia ratio errore tenta nõ ostendit illi infidelitatem talem esse malam, quamuis reuera mala & contra naturam modo explicato sit. Damnati autem in inferno propter crimen hęresis remorsum de illo habebunt, quia ex sua damnatione & pœna propter illud cognoscent eius malitiam. Ad 3. probationem dico, posse quidem hominem auerti à Deo auctore supernaturali, quin auertatur à Deo auctore naturali directè & per se, non tamen indirectè & ex consequenti. Posset etiam quis negare consequentiam: nam vt aliquid sit contra naturam, non opus est vt à Deo, vt talis naturæ auctore auertat, sed satis est vt talem naturam lædat; sicut patet in malis naturalibus.



AR-

ARTICVLVS III.

Vtrum vitium ſit peius quam actus vitioſus.

Concluſio eſt negans.

ACtum in bonitate & malitia morali ſicut & in ratione meriti, & demeriti excedere habitum certum eſt. Exiſtimo etiam illum excedere in bonitate, & perfectione entitatiua: nam quod excedit aliud in actualitate, illo eſt entitatiuè perfectius; vnumquodque enim in tantũ eſt perfectũ in quantum eſt in actu: item quod per ſe ordinatur ad aliud vt ad finem, illo eſt entitatiuè imperfectius, alias peruer ſuseſſet ordo: ſed actus in actualitate excedit habitum, cum hic, vt ait D. Th. hic, medio modo ſe habeat inter potentiam, & actum, & ſit actus primus aliquid habens ad mixtum de potentialitate, quam excludit actus ſecundus: & prȩterea vt idem D. Thom. ait hic ad 3. actus eſt caufa habitus in genere cauſæ finalis; ergo actus habitum excedit etiam in bonitate, & perfectione entitatiua, & naturali. Quod intelligendũ eſt de actu, & habitu inter ſe ordinatis eiuſdem ordinis, & rationis, ſi enim diuerſæ rationis ſint, poteſt habitus excedere actum in perfectione entitatiua, vt habitus principiorum actum ſcientię, & habitus fidei a-

ctum theologiæ, & gratia actus omnium virtutum, non minus quam natura substātialis perfectior est quacumque operatione ab ea procedente: nam quamuis aliquid admixtum de potentialitate habere videatur; eius tamen actualitas superioris rationis est, sicque maior.

Si obijcias, habitus est causa efficiens principalis sui actus; ergo est illo entitatiue perfectior, aut saltem æque perfectus. Respondent quidam negando antecedens; existimant enim habitum solum esse causam instrumentalem actuum, illosque producere, non virtute propria, sed virtute naturæ substantialis, si sint naturales, vel virtute Dei, si sint supernaturales. Vnde Caiet. hic ait habitum se habere in ordine ad actum, sicut semen hominis in ordine ad hominem, quod non virtute propria & principaliter, sed virtute generantis, & instrumentaliter producit hominem. Capreolus etiam in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 3. ad 2. Scoti contra 1. ait: *Habitus non est causa totalis actus nec principalis*. Alij respondent in actu esse duo, scilicet speciem desumptam ex obiecto, & actualitatem, habitumque causam principalem esse rationis, & naturę specificę actus, & tendentiæ illius in obiectum; actualitatis tamen non esse causam principalem, sed ad summum instrumentalem; sicut creaturæ in suis effectibus, licet principaliter producant rationem specificam; existentiam tamen non vt causæ principales, sed vt instrumentales efficiunt, vel

cer-

certè nullo modo, ſed effectus proprius ſolius Dei eſt. Alij denique reſpondent habitum poſſe dupliciter conſiderari. Primò abſolutè, & ſic habet quidem rationem ſpecificam æque perfectam cum operatione; tamen cum ſit actus primus, non habet tantam actualitatem, quantam habet eius operatio, quæ eſt actus ſecundus. Secundo, vt coniunctus cum diuino auxilio actuali, & per illud reductus de actu primo ad actum ſecundum: & hoc modo tanta eſt eius actualitas, quanta eſt operationis vimque proinde, & efficaciam habet ad producẽdam ſuę operationis actualitatem, non ſecus ac voluntas operans cũ ſolo Dei auxilio actuali ſupernaturali cauſa principalis eſt actus charitatis, cum hic ſit vitalis.

Si obiicias ſecundo: D. Th ſupr. quæſt. 63. artic. 2. ad 3. docet actus præcedentes virtutem eſſe imperfectiores illa, & ideò non generare illam virtute propria, ſed virtute naturalis inclinationis ad bonum, quæ habitu virtutis perfectior eſt: ſed eadem eſt ratio de actibus ſubſequentibus, qui à virtute procedunt; ergo &c. Reſpondetur D. Thom. loqui de habitu virtutis quantũ ad permanentiam; in hac enim actum excedit, & quantum ad illam, ab actibus præcedentibus cauſari nequit virtute propria, ſed naturalis inclinationis ad bonum, quę eſt permanentior virtute. Ex quo tamen ſolum inferri poteſt maior perfectio ſecundum quid in virtute, vt patet ex D. Tho. hic ad 1.

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum simul possit esse cũ virtute.

Conclusio est affirmans.

DVo sunt genera peccatorum, mortale scilicet, & veniale. *Duo* sunt etiã genera virtutum, infusæ scilicet, & acquisitæ. Ait ergo D. Thom. *Peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis: peccatum vero veniale potest simul esse & cum virtutibus infusis, & cum acquisitis.*

Dubium. An per peccata venialia multiplicata destruantur virtutes infusæ, vel acquisitæ.

PArtem affirmantem quidam tenent, & probant 1. Si multiplicentur actus, qui sunt peccata venialia, generant habitum vitij oppositum tam virtutibus infusis quam acquisitis: sed tale vitium nequit esse cum habitu virtutis infusæ, vel acquisitæ, alias simul essent in eodem duæ contrariæ inclinationes per modum habitus, etiam in gradibus intensis; ergo &c.

Secundò Sunt aliquæ virtutes, quibus directè solum opponuntur vitia genita ex actibus, qui solum sunt peccata venialia

ex suo genere, & quę ex alia parte nō sunt necessaria ad finem charitatis, nam ordinantur ad media libera, & non necessaria ad consequutionem finis charitate dilecti, quales sunt veracitas eutropelia, & aliæ huiusmodi, ergo per prædicta peccata venialia multiplicata, & vitia ex illis genita virtutes oppositæ tam infusæ, quam acquisitæ destruuntur.

Tertiò, peccata venialia ex læuitate materiæ, v. g. in materia iniustitiæ non differunt specie ex obiecto, circa quod primo versentur a peccatis mortalibus, quæ sunt circa materiam grauem; ergo sicut his multiplicatis destruitur virtus iustitiæ, ita, & multiplicatis il is. Probatur consequentia, nam quæ sunt eiusdem speciei eandem formam habent, sicque eandem virtutem, & efficaciam. Confirmatur: actus iustitiæ in materia leui, si multiplicentur, generant virtutem iustitiæ, quia sunt eiusdem speciei cum alijs actibus iustitiæ,& continent eandem formam iustitiæ; ergo & actus iniustitiæ, qui sunt peccata venialia ex leuitate materię, si multiplicentur, generant habitum iniustitiæ ob eandem rationem, & per consequens destruunt virtutem iustitiæ, nã virtus a vitio contrario destruitur.

Dicendum tamen est 1. per nulla peccata venialia ex eorum multiplicatione genita destrui, aut aliquo modo lædi in seipsa virtutem aliquam infusam. Probatur primò, ex *D.* Thom. hic dicente charitatem esse radicem omnium virtutum infusarum, &

& quia peccatum veniale nõ excludit charitatem. *Per consequens etiam non excludit alias virtutes*. Sed quantumcumque multiplicentur peccata venialia, quæcunque illa sint, & ex illis generentur vitia, non excludunt charitatem, ergo nec aliquam virtutem infusam. Confirmatur ex eodem D. Thom. in 4. dist. 14. quæst. 2. art. 2. ad 4. vbi sic habet: *Cum habitus ex frequentatione operum peccati generatus virtuti acquisitæ contrarius sit, non contrariatur directè virtuti infusæ, quæ habet oppositionem ad peccatum ex parte illa, qua est offensa Dei*. Ergo quantumuis peccata venialia multiplicentur, & generent habitum vitii non destruunt virtutem aliquam infusam, nam vt hic ad 2. ait S. Doctor, vitium excludit virtutem, quia directè illi contrariatur.

Secundò, in homine iustificato non magis habent rationem vitiorum, ea quæ post iustificationem per peccata gignuntur venialia, quam quæ ante iustificationẽ erant genita per mortalia peccata: sed cum his vitiis, quantumcunque maneant intensa simul sunt virtutes infusę ipsis oppositę, alias enim pòsset charitas absque omni virtute morali infusa esse, & ipsa non posset esse cum habitu vitij, genito ex actibus odij Dei; ergo & cum vitijs genitis post iustificationem per peccata venialia simul etiam erunt virtutes infusæ ipsis oppositę.

Tertio probatur ex differentia quę colligitur ex D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 12 inter virtutes infusas, & acquisitas: nam hæ cũ

ex

ex virtute subiecti dependentes sint, vitiis ex actibus genitis excluduntur. At virtutes infusæ dependent ex actione Dei infundentis, & ita solum excluduntur per peccatum, quo ponitur diuinæ infusioni obstaculum, & aufertur diuinus influxus: sed per nullum peccatum veniale ponitur prædictæ infusioni obstaculum, nec tollitur diuinus influxus, alias enim destrueret virtutes omnes infusas, quæ ex Dei infundentis actione dependent, sicut illas destruit peccatum mortale, vnica namque infusio Dei est, qua infunduntur gratia, & virtutes infusæ, quæ ad illam vt passiones consequũtur, ergo &c.

Denique probatur nullo modo lædi. Charitas vt docet D. Th. 2. 2. q. 14. art. 5. nõ augetur extensiuè, ita vt extendatur ad quædam obiecta, ad quæ prius non se extendebat, quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Et idem est de aliis virtutibus infusis; si enim supra quæst 66. ar. 1. ait D. Thom. virtutes acquisitas perfectas secundum statum se extendere ad omnia sua obiecta, id potius dicere oportebit de infusis virtutibus. At si per peccata venialia aliquo modo saltem quantum ad extensionẽ læderetur virtus infusa; possent charitas, & virtutes infusæ augeri extensiuè; si quis enim in charitate existens haberet habitum odiendi ea, quæ sub veniali tenetur diligere, acquisitum per actus venialium peccatorum, eius charitas non se extenderet

ad

ad hæc obiecta, & in ordine ad illa augeri posset: & idem esset, si haberet habitum iniustitiæ genitum ex furtis paruis, eius nãque iustitia infusa nõ se extenderet ad hæc obiecta, & in ordine ad illa extensiuè augeri posset; ergo &c.

Dicendum est secundo, per peccata venialia ex suo genere, si multiplicentur, & generent vitium, destrui habitum virtutis acquisitæ oppositum. Probatur virtutes acquisitæ destruuntur per vitia ipsis opposita; sed hæc generantur per peccata venialia ex suo genere, nam generantur per actus oppositos actibus virtutum, actus autem oppositi actibus virtutum moralium solum sunt ex suo genere peccata venialia: ergo, &c.

Neque huic obstat, quod ait D. Thom. quæst. 7. de Malo art. 6. ad 1. & quæst. 14. art. 2. ad 2. & 3. peccatum mortale opponi virtuti, & eam corrumpere non veniale. Respondetur namque ibi loqui de virtute infusa: vnde inquit: *Sed habitum virtutis non tollit nisi peccatum, quod contrariatur charitati, à qua omnes virtutes dependent.*

Non obstat etiam, quod idem S. Doctor dicit in 4. dist. 16. quæst. 2. art. 1. quæst. 2. ad 1. per remissiouem venialium non sanari animam, quia sanatio importat curationem destitutionis virtutis, & per peccata venialia non fit destitutio virtutis. Respondetur enim, ibi loqui de sanatione simpliciter, quæ importat curationem destitutionis virtutis, non cuiuscunque, sed charitatis

tis

tis cum reliquis infusis, quæ ipsam conse quuntur. Si autem sermo sit de sanatione secundum quid, cum peccatum veniale quædam animæ ægritudo sit ad eius mortem disponens, vt docet D. Thom. infra quæst. 72. art. 5. & quæst. 88. art 3. per remissionem quodammodo anima sanari dicitur. Non obstat denique quod infra quæst. 89. art. 1. ait D. Thom. peccata venialia non causare maculam in anima, causarent autem si destruerent virtutes, priuarent enim illam nitore talium virtutum. Respondetur namque peccata venialia non causare maculam simpliciter, nam hæc consistit in priuatione nitoris gratiæ, & virtutum infusarum; bene tamen secundum quid:

Dicendum est tertio: per peccata venialia ex paruitate materiæ non destrui habitum virtutis acquisitæ, nisi solum in esse virtutis perfectæ secundum statum. Primum probatur, in eo qui committit peccata venialia ex paruitate materiæ, parua furta. v. g. manet habitualis inclinatio ad obiectum virtutis iustitiæ, videlicet circa materias graues, promptitudo etiam, & facilitas ad exercenda opera talis virtutis circa materias graues; ergo & habitus virtutis ac proinde hic absolutè, & simpliciter in ratione habitus non destruitur per huiusmodi peccata venialia. Secundum etiam probatur: per peccata venialia ex paruitate materiæ generatur habitus vitij impediens virtutem oppositam ne extendatur ad om-

nia

nia sua obiecta, qui enim talem habitum habet, ad actus talis vitij se promptum, & facilem sentit, ad contraria vero difficilem ergo per illa destruitur virtus in esse virtutis perfectæ secundum statum, nam vt talis sit, requiritur vt ad omnes materias, & omnia contenta sub suo obiecto,& participantia rationem formalem illius se extendat, vt colligitur ex D. Thom. & Caiet. supra quæst. 66. art. 1 Confirmatur: virtus perfecta in esse virtutis, simpliciter, & secundum statum debet facere habentem simpliciter bonum circa omnem suam materiam: sed virtus moralis,quæ est cum habitu vitij geniti ex peccatis venialibus, ex paruitate materiæ non est huiusmodi; ergo, &c.

Ad 1. vero respondetur: solum habere vim respectu virtutum infusarum, nam de acquisitis, iam diximus quid sit afferendum. Neganda est ergo minor, vitia enim quę sunt in homine iusto simul cum virtutibus infusis, tantum habent rationem dispositionis, etiam si animus sit maximè affectus ad illa. Ratio est: quia habens charitatem habet volunratem auersam ab omni vitio etiam veniali saltem virtualiter nam ipsa charitas est sufficiēs ordinare omnem prauum affectum voluntatis, Licèt autem repugnet simul esse in eodem duas oppositas inclinationes per modum habitus; si tamen vna sit per modum habitus, & altera per modum dispositionis, simul esse possunt. Vndè D. Thom. quęst. 1. de vir-

virtut. art. 10. ad 16. ait: *In eo qui habuit habitum in temperantia, cum conteritur non remanet cum virtute temperantia infusa habitus intemperantia in ratione habitus, sed in via corruptionis quasi dispositio quadam: dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.* Sed aduerte, cum dicitur vitia in homine iusto habère rationem dispositionis, sensum non esse, illa dispositiones esse, non habitus secundum rem; sed solum illa modum habere dispositionum, vel dispositiones esse secundum modum: quia licet secundum rem habitus, & sic difficile mobilia sint; tamen ex parte subiecti ratione gratię, & habituum infusorum sunt facile corruptibilia, infusi namque habitus sunt efficacissima principia reprimendi actus vitiorum, & eliciendi frequentius, & efficacius actus, per quos corrumpantur.

Ad secundum respondetur, conuincere secundam conclusionem: vt vero militat contra primam asserendum est: quicquid sit de aliorum finium volitionibus, amorem efficacem finis vltimi. qualis est amor charitatis; inferre virtualem,& habitualem amorem omnium mediorum etiam liberorum, quę necessaria non sunt ad consequutionem talis finis. Ratio est: quia per charitatem homo diligit Deum super omnia, ita vt ex amore illius sit paratus relinquere omnia, quæ aliquo modo sunt contraria Deo, & inclinare ad omnia quæ illi sunt grata, & ad illum ordinantur, qualia sunt media libera, in ordine ad quę aliquę

vir-

virtutes infusæ constituuntur. Si quæras autem, quid in ordine ad virtutes infusas præstent peccata venialia? Respondetur, disponere ad earum corruptionem, sicut disponunt ad corruptionem, charitatis. Hanc autem dispositionem ait D. Th. 2. 2. quæst. 24. artic. 10. posse dici indirectè charitatis, & consequenter virtutum infusarum diminutionem. Dici etiam potest, virtutes infusas per peccata venialia diminui, non quidem ex parte principij, & radicis, sed ex parte termini, per appositionem impedimenti, quatenus scilicèt per peccata venialia apponitur impedimentum, ne virtutes infusæ facile deducant voluntatem in sua obiecta; hoc enim modo explicat D. Thom. infra quæst. 85. artic. 1. ad 2. diminui naturalem inclinationem.

Ad 3. respondetur; etiam calorem vt duo, & calorem vt sex esse eiusdem speciei, cum tamen calor, vt sex possit expellere frigiditatem vt quatuor, quam non potest expellere calor vt duo, multoties enim nō sufficit forma, & ratio essentialis & specifica, sed præterea requiritur perfectio intra talem speciem, vt patet in homine, qui quousque sit perfectus, nequit generare. Et quia peccata venialia iustitiæ sunt in tali specie imperfecta, non possunt destruere habitum virtutis oppositæ.

Ad confirmationem respondetur: habitum genitum ex actibus iustitiæ in materia leui esse imperfectum, & veluti dispositionem quandam ad habitum perfectum.

Si-

Similiter etiam concedimus per actus iustitiæ in materia leui generari habitum imperfectum, qui licet possit destruere prædictum habitũ imperfectum virtutis, non tamen habitum perfectum, qui est circa materias graues.

ARTICVLVS V.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

Conclusio est negans.

Dubium 1. An peccatum omissionis in sua essentia, & ratione formali includat aliquem actum.

PArtem affirmantem tenent Alensis Parte 2. quæst. 130. membro 10. ad 2. & alij. Probant primo: peccatum ommissionis est intrinsecè, & essentialiter voluntarium, alias non esset essentialiter peccatum; ergo intrinsecè includit aliquẽ actum; nihil enim est voluntarium nisi per actum voluntatis. Si dicas cum D.Thom. hic ad secundum esse voluntarium, quia in potestate nostra est. Contra, quia alias non esset magis voluntarium quam actus possibiles, nam ij etiam sunt in nostra potestate: sed hoc est falsum; ergo &c.

Secundò, peccatum omissionis est eius-

dem

dem speciei cum peccato commissionis: sed hoc intrinsecè includit actum: ergo & illud. Maior probatur: omittere restitutionem, quam quis tenetur facere, est peccatum iniustitię eiusdem speciei cum furto vnde D.August. serm. 16. de verb. Apostoli & habetur 14. quęst. 5. cap. *Si quid*, refer-turque à D. Thom. 2. 2. quæst. 66. art. 5. ad 2. ait: *Si quid inuenisti, & non reddidisti: rapuisti*: ergo &c.

Tertiò; peccatum omissionis intrinsecè includit auersionem à Deo, & conuersionem ad creaturam: sed hoc nequit intelligi absque aliquo actu; ergo intrinsecè includit actum: Confirmatur: vt homo à creatura conuertatur in Deum est necessarius aliquis actus; ergo & vt à Deo conuertatur in creaturam.

Quartò, peccatum omissionis ex sua natura habet destruere virtutem oppositam, & generare habitum malum, qui ad peccata omissionis inclinet; ergo intrinsecè includit aliquem actum, mera enim negatio, vel priuatio non potest destruere, nec generare aliquid reale, qualis est habitus virtutis aut vitij, nec potest esse terminus inclinationis alicuius entis realis, qualis est habitus vitiosus. Confirmatur, peccatum omissionis mortale effectiuè destruit charitatem: ergo intrinsecè includit aliquem actum.

Dicendum tamen est: peccatum omissionis non includere in sua essentia aliquem actum, sed intrinsecè & essentialiter consi-

stere

ſtere in ceſſatione voluntatis ab actu, qui precepto affirmatiuo præceptus eſt. Ita D. Thom. hic & 2. 2. quæſt. 79. art. 3. & in 2. diſt. 35. quæſt. 1. art. 3. & quæſt. 2. de Malo art. 1. Probatur primo: nam vt oſtendit S. Doct. 2. 2. q. 79. art. 2. & 3. peccatum omiſſionis, quod contrariatur præcepto affirmatiuo, à tranſgreſſione, quæ opponitur præcepto negatiuo, ſicque commiſſio eſt, diſtinguitur omnino eſſentialiter ſcilicet & pluſquam ſpecie: ſed non alia ratione, niſi quia tranſgreſſio conſiſtit in actu poſitiuo, omiſſio verò ſecundum ſe nullum actum includit, vt ibi explicat Caiet. ergo &c.

Secundò probat Capreolus in 2. diſt. 35. q. 1. ar. 1. con. 2. In illo ſolo conſiſtit eſſentialitèr peccatum omiſſionis, quo poſito, ponitur tale peccatum, & quo non poſito, non ponitur, ſed poſita omiſſione voluntaria ab actu, ad quem quis tenetur, ponitur peccatum omiſſionis, & illa ablata, non ponitur: ergo &c. Minor quo ad ſecundam partem patet. Quoad prima probatur ex illo Iacobi 4. v. 17 *Scienti bonum facere, & non facienti: peccatum eſt illi*. Et præterea, quia talis ceſſatio eſt contra rationem & præceptum affirmatiuum; ergo peccatum. Dicès non poſſe eſſe ceſſationem volũtariam ſine actu. Contra, quia licet nihil poſſit eſſe voluntarium directè ſine actu: indirectè tamen optimè poteſt eſſe voluntarium ſine omni actu, vt oſtendit D. Thom. ſupra quæſt. 6. art 6. Deinde, licet formaliter & expreſsè eſſe voluntarium importet actum: non tamen

men voluntarium interpretatiue; ergo si hoc modo cessatio ab actu præcepto voluntaria sit, absque omni actu erit peccatum. Confirmatur, vt docet D. Tho. hic. ad 3. solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat: sed potest contingere, vt tūc nullum habeat actum, vt patet si quis tempore quo tenetur audire Missam, culpabiliter dormiat; ergo tale peccatum omissionis nullum intrinsecè includit actum.

Ad 1. vero respondetur, omissionem culpabilem esse voluntariam interpretatiue & indirectè, in quantum est in potestate voluntatis, quæ debet non omittere, vndè non requirit actum formalem. Actus verò possibiles licet possint esse voluntarij, actu tamen nec directè, nec indirectè voluntarij sunt, quia licet in potestate voluntatis sint adhuc non tenemur illos elicere; ad voluntarium autem indirectè, vt docet D. Thom. supra q. 6. art. 3. non sufficit vt possimus, sed requiritur etiam vt debeamus agere. Quando autem omissio culpabilis est, non solum possumus, sed etiam tenemur non omittere: sicque voluntaria est indirectè.

Ad 2. respondetur negando minorem; dictum est enim ex D. Thom. peccatum cōmissionis essentialiter & plusquam specie distingui à peccato omissionis, vt positiuum à negatiuo. Ad probationem dico: sæpe aliqua, quæ secundum se distinguuntur essentialiter, in ordine ad aliquam vnam rationem formalem esse eiusdem speciei, vt pa-
tet

tet in actibus intellectus & voluntatis, qui eo quod actus diuersarum potentiarum sunt, essentialiter distinguuntur, in ordine tamen ad vnam rationem formalem virtutis religionis eiusdem speciei sunt oratio, que est actus intellectus, & deuotio, quæ est actus voluntatis, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 82. ar. 1. & 2. & quæst. 83. ar. 3. ad 1. Ita ergo, licet omissionis, & commissionis peccata secundum se sint diuersæ speciei, differantque sicut positiuum & negatiuum; in ordine tamen ad vnam rationē formalem iustitiæ possū t esse eiusdem speciei omissio restitutionis & furtum. Vide D. Thom. infra q. 72. ar. 6. & quæ nos ibi dub. 1. dicemus.

Ad 3. respondetur, non opus esse, vt in peccato mortali sit auersio à Deo, & conuersio ad creaturam explicitè, & formaliter, sed satis esse vt sit virtualiter & interpretatiuè, quæ sine omni actu formali cum solo virtuali saluatur; & talis est quæ inuenitur in peccato omissionis. Ad confirmationem respondetur ex doctrina D. Thom. 2. 2. quęst. 79. art. 3. ad 4. negando consequentiam: quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; & conuersio in Deum est de genere bonorum; auersio vero à Deo est de genere malorum; vndè licèt conuersio ad Deum fieri debeat per actum formalem: ad auersionem tamē ab illo sufficit actus virtualis, qui formalem presupponat.

Ad 4. vt respondeamus, tres, quæ in eo

 tan-

tanguntur, expedire oportet difficultates: Prima est, possint ne peccata omissionis corrumpere habitum virtutis oppositæ? Ad quam omnes affirmando respondent, posse scilicet. Ratio est, quia vt habitus virtutis acquisitus corrumpatur, non est necessarius aliquis actus sed corrumpi potest per cessationem ab omni actu, vt ostendit D. Thom. sup. q. 53. art. 3. ergo tametsi peccatum omissionis essentialiter, & intrinsecè nullum actum includat, per illud poterit corrumpi habitus virtutis oppositę, multo magis quam per cessationem ab actu talis virtutis, nam maiorem cum eo oppositionem habet. Secunda est, an per peccata omissionis possit habitus vitii generari? Ad quam licet aliqui negando respondeant, cōmunis tamen opinio est affirmans. Ratio est: nam vt generetur habitus vitii, non requiritur actus, & voluntas explicita, sed sufficit virtualis, & interpratatiua, vt patet in actibus iniustitię multiplicatis ex ignorantia crassa vincibili, & culpabili, in quibus solum est voluntas interpratatiua, & tamen generant habitum iniustitiæ: sed huiusmodi voluntas interpratatiua inuenitur in peccato omissionis, cum interpratatiuè voluntarium sit; ergò licet ea parte, qua est priuatio pura, non possit habitum positiuum generare; ea tamen qua virtualiter, & interpretatiuè voluntarium est, virtute actuum antecedentiū ratione quorum est voluntarium, illum poterit producere. Quod etiam experientia confirmat; qui

qui enim sæpius omittit restituere, audire missam, vel recitare officium diuinum, sentit se promptum ad omittendum, & difficilem ad operandum actum bonum oppositum, quod habitus vitij geniti inditium est. Dices, habitus virtutis sine actu, & voluntate formali nequit generari; ergo neque habitus vitii. Respondetur cum D. Th. 2. 2. q. 79 ar. 3. ad 4. negando consequentiam, quia bonum ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Tertia est, an detur aliquis habitus inclinans ad omittendum? Ad quam respondetur: habitum vitij genitum ex peccatis omissionis inclinare ad culpabilem omissionem, non tamen ad solam illam, sed etiam ad actum ratione cuius est voluntaria, nempè ad volendum omittere expressè; vel virtualiter. Primũ patet: nam cum talis habitus ex culpabilibus omissionibus genitus sit, ad similes omissiones inclinare debet. Secundum etiam probatur: omissio sine tali actu, & voluntate saltem virtuali non potest esse culpabilis & voluntaria; ergo habitus, qui ad illam inclinat vt culpabilem, & voluntariam, inclinabit etiam ad actum, ratione cuius est voluntaria. Confirmatur: talis habitus nõ est genitus præcisè ex omissione, sed etiã ex eius volitione, seu voluntate saltem virtuali & interpretatiua, ergo non solum inclinabit ad illam præcisè, sed etiam ad eius volitionem formalẽ, aut interpretatiuam. Hinc respondetur ad argumentum, vt illa omnia præstet peccatum omissionis non

requiri actum formalem, sed sufficere virtualem & interpretatiuum. Idem est dicendum ad confirmationem. Potest etiam tam ad hoc, quam ad alia argumenta facta responderi, probare peccatum omissionis in sua essentia importare ordinem ad actū; nō tamen ad actum qui sit de eius essentia, sed qui sit eius causa vel occasio: vndè licèt non possit esse sine ordine ad talem actum præsentem, aut præcedentem; tamen sine actu ipso formali, optimè esse potest.

Dubium 2. An necesse sit in peccato omissionis esse aliquem actum formalem, & explicitum, qui sit causa, vel occasio illius.

PArtem negantem, tenent Durandus in 2. d. 35. quæst. 2. & alij. Probatur primo: Tempore quo quis ex præcepto affirmatiuo tenetur aliquid facere, v.g. audire Missam, vel diligere Deum, potest suspendere omnem actum, tam internum, quam externum: at si suspendat, in eo erit peccatum omissionis sine aliquo actu; ergo &c. Maior probatur: nam non est naturaliter determinatus ad operandum, sed indifferens & liber quoad exercitium ad operandum & non operandum, non solum hunc actum in particulari, sed etiam omnem actum, nam in nullo actu quem hic in particulari habere potest, neque in omni-
bus

bus in communi reperitur omnimoda ratio boni, quæ necesʃitat illum quoad exercitium; ergo poteſt omnem ſuſpendere, & ab omni ceſſare. Confirmatur: ſi Deus tempore quo homo tenetur ipſum diligere, auferat ab eo ſuũ concurſum reſpectu omniũ actuũ excepto actu dilectionis, homo poſſet talem actum omittere, & peccare: at eius peccatum eſſet ſine omni actu, nam ſine concurſu Dei nequit haberi actus; ergo &c. Maior probatur: tunc homo eſſet liber ad exercitium actus dilectionis, vnde ſi illum haberet mereretur; ergo poſſet omittere.

Secundò, ſi neceſſarius eſſet actus, hoc eſſet vt omiſsio eſſet voluntaria: ſed abſque omni actu comitante, aut præcedente poteſt eſſe voluntaria; ergo &c. Minor probatur: ad voluntarium indirectè ſufficit vt quis poſsit, & teneatur aliquid facere, & non faciat vt docet D. Thom. ſup. quæſt. 6. ar. 3. & hic ad 2. docet ſufficere, vt in poteſtate noſtra ſit, vt fiat vel non fiat: ſed hoc eſſe poteſt abſque omni actu ſe merè negatiuè habendo, maximè ſi adſit inaduertentia, vel inconſideratio culpabilis, aut negligentia; ergo &c. Confirmatur, aliàs omiſsio non eſſet volita indirectè in ſe, ſed directè in alio, ſcilicet in actu qui eſt cauſa, vel occaſio illius: conſequens eſt falſum, ergo &c. Probatur ſequela: ſi ad peccatum omiſsionis requiritur actus, non requiritur niſi vt in illo ſit volita omiſsio: ſed hoc eſt illam eſſe volitam directè, licet in alio &

mediate, sicut in ebrietate sunt volita mediatè peccata, quæ sequuntur ex illa; ergo &c.

Tertiò, malitia peccati omissionis non prouenit illi ex actu,qui est causa,vel occasio eius; ergo sine illo habebit malitia peccati, Antecedens patet: nam actus,qui est causa vel occasio eius sæpe est bonus, vt studium, vel oratio,ob quam omittitur audire Missam,& si habet malitiam,illam deriuatam habet ab omissione; ergo hæc prius erit mala, & habebit malitiam ex se. Confirmatur, actus qui est causa, vel occasio omissionis,habet se per accidens ad malitiam omissionis; ergo non fundatur in illo malitia omissionis, quę per se competit illi.

Dicendum tamen est: vt omissio sit culpabilis, & peccatum, non solum requiri actum intellectus, sed etiam necessarium esse actum formalem volũtatis præsentem vel præteritum, ex quo procedat, & qui sit causa vel occasio illius. Requiri actum intellectus constat; sine cognitione enim nihil potest esse voluntarium, sicque nec peccatum. Cognitio autem,quę ad peccatum omissionis requiritur, est actus intellectus proponentis obiectum, & obligationem præcepti, aut apertè & explicitè, aut implicitè in alio obiecto, in quo potuit, & debuit aduerti talis obligatio, & præceptũ; hoc enim sufficere patet: nam si quis culpabiliter ignorans pręceptum afirmatiuum omittat actum pręceptum, peccatũ omis-

sio-

sionis incurrit,quia culpabilis & crassa igno rantia non excusat à peccato, & tamen nihil cogitat de obligatione & præcepto, nec de actu, nec de omissione; ergo ad peccatum omissionis non requiritur talis consideratio; ad rationem namque voluntarii indirectè, & in alio satis est cognitio eius in quo est volitum. Actum etiam volnutatis, qui sit causa, vel occasio omittendi regulariter loquendo in peccato omissionis interuenire experientia compertum est; qui enim Missam audire omittit in die festo, hoc præstat, quia vult ludo, aut studio vacare, aut certe vitare laborem. Necessarium vero esse hunc actum, ita vt si desit, omissio non sit culpabilis, & peccatum, asserit nostra conclusio.

Probatur primo, vt omissio sit peccatũ, necessario requiritur, vt ad minus sit indirectè & interpratatiuè voluntaria: sed non potest esse hoc modo voluntaria, nisi procedat ex aliquo actu voluntatis, quisit causa vel occasio illius; ergo &c.

Probatur minor, voluntarium indirectè & interpratatiuè dicitur aliquid ratione alterius, quod directè & formaliter est voluntarium; ergo si omissio hoc modo voluntaria sit, talis esse debet ratione actus directè & formaliter voluntarii, à quo procedat, & qui illius causa sit. Dices, falsum esse, voluntarium indirectè esse illud, quod ratione alterius est voluntarium; D. Thom. enim non sic illud diffinit supra quæst. 6. ar. 3. sed quod est à voluntate sicut à nõ agen-

te. Contra D. Thom. ibidem ar. 1. docet nomen voluntarii importare esse à propria inclinatione: sed quod est à voluntate sicut à non agente, non est ab eius inclinatione; nisi ratione alterius; ergo neque voluntariũ erit, nisi ratione alterius, sicque idem erit voluntarium indirectè esse à voluntate, sicut à non agente, & esse voluntarium ratione alterius. Probatur minor: inclinatio voluntatis non est nisi in bonum: sed id quod est à voluntate sicut à nõ agente, qualis est omissio, secundum se non est aliquid bonum, sed pura priuatio & malum; ergo non potest esse ab inclinatione voluntatis, nisi ratione alterius; quod bonum sit & directè voluntarium. Confirmatur primò, nam vt ait D. Thom. ibid. articul. 3. ad 3. *Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis sicut & actus voluntatis*. Sed vt sit aliquid voluntarium ad minus requiritur cognitio illius in alio; ergo etiam requiritur volitio illius in alio. Confirmatur secundò. Priuatio & malum non potest esse volitum nisi ratione alterius, cum obiectum voluntatis sit bonum; ergo nec voluntarium nisi ratione alterius.

Secundò, vt voluntas peccet, debet se ipsam determinare, dum enim est indifferens non peccat: sed non potest se ipsam determinare nisi per actum, aut formalem, aut virtualem, qui formalem præsupponit, nam nihil aliud importat actus virtualis quam inclinationem voluntatis relictam ex actu praecedente; ergo non potest

poteſt eſſe peccatum omiſſionis ſine aliquo actu præſente aut precedente. Dices voluntatem non poſſe determinare ad agendum ſine actu, ad non agendum vero per omiſſionem puram actus determinari. Cõtra: nam vel hæc omiſſio, & ceſſatio ab actu importat puram negationem, aut priuationem. Si negationem, non poteſt per illam determinari voluntas, & aliter ſe habere quam antea, nam negationem actus habet potentia conſiderata vt indifferens. Si priuationem, aſsignandum eſt aliquod fundamentum intrinſecum in voluntate, ratione cuius illi conueniat talis priuatio determinans, & mutans illam: ſed hoc non poteſt eſſe aliud quam actus, qui ſit cauſa, vel occaſio omiſſionis: ergo hic actus neceſſariò requiritur ad peccatum omiſſionis. Confirmatur argumentis in oppoſitum factis dubio præcedente præſertim tertio; non poteſt enim intelligi voluntas conuerſa ad creaturam per peccatum omiſſionis ſine aliquo actu ſaltem præcedente omiſſionem vt cauſa illius. Si dicas ſufficere interpretatiuam volitionem, qua voluntas, eo quod poteſt, & tenetur operari, & non operatur, cenſetur velle non operari. Contra: hęc volitio ſic explicata ſolum importat actionem, quæ poneretur in eſſe, ſi voluntas eliceret actum: ſed actio quæ non eſt, ſed eſſet ſub aliqua conditione, non ſufficit ad peccatum: nec ad conuertendum voluntatem ad creaturam, ergo &c.

Ad primum vero reſpondetur: ſuſpenſio-

nem actuum posse dupliciter intelligi: Primò ratione puræ cessationis ab operatione. Secundò ratione alicuius actus, quo velimus omnem operationem suspendere, & ab ea cessare. Hoc secundo modo fatemur posse hominem in casu argumenti omnem aliam, secluso actu quo id vult, operationem suspendere (si enim actum quo id vult includas, manifestam inuoluit repugnantiam illum habere, & illum suspendere) ex hoc tamen non sequitur peccatum omissionis esse sine omni actu etiam antecedente, nam tunc esset actus, quo volumus suspendere omnem operationem, & in illo erit volitum peccatum omissionis. Si verò loquamur de suspensione primo modo ratione puræ cessationis ab omni actu, asserendum est, non posse liberè ad modum actus secundi (vt requiritur ad peccatum) fieri suspensionem hoc modo ab omni actu: tum quia non potest voluntas se ipsam liberè determinare sine actu, vt ostensum est: tum etiam, quia ad rationem voluntarij requiritur aliquis actus saltem antecedens, vt etiam probatum est. Vndè in forma, si de hac suspensione sit sermo neganda est maior. Ad probationem dico, voluntatem eodem modo, quantum ad præsens attinet institutum, esse indifferentem, & liberam ad operandum, & non operandum, quo ad volendum, & nolendum: vnde sicut libera vt dicatur ad nolendum, non requiritur vt nolit, aut nolle possit omnes actus collectiuè nullo prorsus

se-

seclúso, non necessariò excludens est actus nolitionis, quo non vult alios actus, aliàs eundem actum nolitionis vellet & nollet; sed sufficit vt diuisiuè & in particulari nullus sit, quem nolle non possit, ita vt libera dicatur ad non operandum, non requiritur, vt possit liberè cessare ab omni operatione collectiuè, sed satis est, vt ab omnibus diuisiuè, & à qualibet in particulari liberè cessare posit, Et hoc verificatur in casu argumenti; ab actu enim quo vult omnem aliam operationem suspendere, etiam cessare potest operationem eliciendo, & idem est de quolibet alio in particulari; ab omni tamen collectiuè non potest, supposito, quod se liberè determinet. Ad confirmationem nego maiorem, tunc enim homo esset impeccabilis. Ad probationem nego consequentiam: sicut enim D. Tho. 1. p. q. 63. art. 5 ad 3. docet Angelum in primo instanti potuisse mereri, non tamen peccare, quod etiam de peccato omissionis intelligendum esse ibi diximus: ita hic dicendum est, talem hominem, facta illa suppositione, posse liberè Deum amare: & mereri; non tamen peccare, & liberè omittere.

Ad 2. respondetur negando minorem. Ad probationem dico, ad rationem voluntarij sufficere esse in nostra potestate vt fiat, vel non fiat, voluntate tamen se ipsam determinante. Similiter etiam ad idem sufficit, vt quis possit, & teneatur aliquid facere, & non faciat, dum tamen non faciat

ad hoc se ipsum determinādo: ostensum est autē nō posse se ipsā determinare sine omni prorsus actu, vndè neganda est minor. Ad id vero quod ibi dicitur de inaduertentia, inconsideratione, & negligentia culpabili. Respondetur repugnantiam inuoluere, esse voluntarium indirectè, & in se; nam vt docet D. Thom. infra quæst. 77. art. 7. voluntarium secundum se dicitur aliquid, quando voluntas directè in ipsum fertur: Similiter voluntarium directè, & in alio, nam vt ibidem ait S. Doctor voluntarium directè dicitur id, in quod voluntas fertur, voluntarium autem secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, & non in effectum. Vndè asserendum est, omissionem esse voluntarium in alio, nullo autem modo directè, nec in se.

Ad 3. respondetur: duplicem in peccato omissionis malitiam inueniri: alteram, quasi obiectiuam, & hanc non mendicare ab actu qui est causa vel occasio, sed potius ipsam omissionem ratione huius malitiæ vitiare actum à quo procedit aliàs bonum: alteram in exercitio, quæ ei conuenit, vt liberè sit, & hanc prouenire illi ex actu qui est eius causa vel occasio, ratione cuius habet esse voluntariam, sicut similis malitia vel bonitas: in exercitio prouenit actui exteriori ab interiori.

Ad confirmationem etiam dico, malitiā omissionis quasi obiectiuā non fundari in actu qui est eius causa vel occasio, sed per se illi conuenire: malitiam autem in exerci-

citio, & rationem voluntarii, quam habet omissio; per se actum aliquem requirere.

Dubium 3. An actus qui directè fertur in omissionem, sit peccatum omissionis.

PArtem negantem quidem tenent, & probant primo D. Tho. 2. 2. quæst. 79. art. 4. constituit hanc differentiam inter peccatum transgressionis seu commissionis, & peccatum omissionis. *Quod transgressio contrariatur actui virtutis, omissio autem importat negationem ipsius*. Sed hic actus qui directè fertur in omissionem, puta volo non audire Missam, opponitur actui virtutis Religionis contrariè & positiuè; isti enim duo actus volo audire Missam, volo non audire Missam contrariè positiuè opponuntur; ergo est peccatum commissionis. Confirmatur, idem D. Thom. quodlib. 1. art. 17. ait, actum inordinatum esse peccatum cōmissionis: sed hic actus est inordinatus, & non sola priuatio; ergo est peccatum commissionis.

Secundò, iste actus, volo non audire Missam, est contra præceptum negatiuum: ergo & peccatum commissionis, peccatum enim commissionis dicitur quod est contra pręceptum negatiuum. Antecedens probatur, in omni præcepto affirmatiuo clauditur præceptum negatiuum, quo prohibetur actus contrarius, v. g. in præcepto dili-

diligendi Deum quod est affirmatiuum, intimè clauditur præceptum negatiuum non odiendi illum, quod per odium Dei tanquam peccatum commissionis violatur; ergo similiter hic volitio non audiendi Missam est contra pręceptum negatiuum non habendi actum contrarium intimè inclusum in præcepto affirmatiuo audiendi Missam.

Dicendum tamen est: actum qui directè fertur in omissionem, v g. volo non audire Missam, licèt non sit omissio, sed commissio, pertinere tamen ad peccatum omissionis, vt habentem eandem malitiam & speciem peccati formaliter. quam habet omissio. Pro explicatione aduerte: cum dicimus, & ait D.Thom. hic, actum voluntatis directè ferri in omissionem, sensum non esse, omissionem ipsam esse volitam propter se; nam cum sit negatio, quæ secundum se non habet rationem boni, non est appetibilis propter se, vndè semper est volita propter aliud; vult enim quis non audire Missam, propter vitandum laborem vt hic ait Diuus Thom. Sensus ergo est: ferri in omissionem directè, hoc est in ipsam præuisam, ita vt voluntas feratur ad bonum, quòd vt finem intendit scilicet vitandum laborem,& in ipsam omissionem veluti in medium præuisum. Diciturque hic actus directus ad differentiam alterius, quo voluntas fertur in omissionem mediante alio obiecto, in quod fertur directè nihil cogitando de ipsa omissione, cum tamen teneatur cogitare, vt cum quis tempore

quo tenetur audire Missam, vult ludere, in quo & ratione cuius vult indirectè omissionem, tametsi nihil cogitet de illa. Ex quo patet D. Thom. sibi non aduersari, quamuis quæst. 2. de Malo art. 1. dicat voluntatem non ferri in omissionem directè: nam ibi loquitur iuxta primum sensum, vndè rationem subdit. *Quia non ens & malum est præter intentionem & voluntatem*, &c. Hoc supposito.

Prima pars conclusionis probatur argumentis factis in principio. Deindè, declinationi à malo, sub qua continetur hoc præceptum negatiuum, vt non velimus aliquid malum, non minus opponitur velle non audire *Missam*, quam velle furari, vtroque enim actu volumus aliquid malum: sed quod opponitur declinationis à malo est transgressio seu commissio, vt docet D Th. 2.2. q.79. art 2. & 3. ergo actus ille commissio & non omissio erit. Confirmatur, nam vt loco proximè citato docet Caiet. transgressio, seu commissio distinguitur ab omissione vt positiuum à negatiuo quod & colligitur ex D. Thom. ibid. & hic q.72. ar.6. sed actus de quo loquimur est positiuus, & non negatio vel priuatio; ergo non est omissio sed commissio.

Secunda pars colligitur ex D. Thom. infra q.72. art.6 vbi docet commissionem materialiter quidem & secũdum naturalem speciem, quam habent ex suis proprijs rationibus differre speciè large loquendo de specie, quia commissio consistit in actu positi-

tio, omissio vero in negatione vel priuatione, formaliter tamen esse eiusdem speciei, si ad idem ordinentur, & ex eodem motiuo præcedant: sed actus qui fertur in omissionem, qualis est velle non audire Missam, ad idem ordinatur, & ex eodem motiuo procedit, quo omissio: sicut enim auarus ad congregandum pecuniam & rapit, & non dat quæ dare debet, & gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua commedit, & ieiunia debita prætermittit, vt loco cit. docet D. Thom. ita qui vult non audire Missam, ad vitandum laborem vult non audire, & non audit; ergo licèt materialiter & quasi in genere naturæ specie, immò plusquam genere, vt positiuum à negatiuo ab illa distinguatur, formaliter tamen & in genere moris eiusdem erit speciei cum illa. Confirmatur, D. Thom. infra q. 76. art. 2. ad 3. docet talem actum pertinere ad peccatum omissionis: at non pertinet vt omissio, vt probatum est. ergo vt habens eandem malitiam & speciem peccati formaliter, quã habet omissio.

Secundò probatur ratione sumpta ex D. Thom. hic: voluntas cuiuscumqne peccati per se pertinet ad peccatum illud, vt habens scilicet eandem malitiam & speciem formaliter in genere moris, vt patet in furto, vel enim furari, licet in genere naturæ spec e distinguatur ab actu exteriori furti, in genere tamen moris eiusdem speciei est cum furto, immò idem peccatum; ergo etiam volitio omittendi, & omissio erunt

eius,

eiusdem speciei & idem peccatum eiusdem prorsus malitiæ, licet materialiter & quasi in genere naturæ specie immò plusquam specie sicut positiuum & negatiuum distinguantur.

Argumenta facta in principio solum probant primam partem nostræ conclusionis.

Dubium 4. An actus qui fertur in illud per quod homo impeditur ab actu debito, semper sit peccatum.

Partem negantem, tenet Durandus in 2. dist. 35 q. 2. num. 6. & probat: *Nullus peccat faciendo quod non est malum de se, nec est prohibitum: sed multi actus incompossibiles ei quod praeceptum est fieri sunt huiusmodi, vt vigilare in studio, vel oratione*: ergo &c.

Dicendum tamen est: omnem actum qui est causa vel occasio voluntaria omissionis culpabilis, quantumuis secundum se vel ex obiecto sit bonus, vitiari propter circumstantias & esse peccatum: actum verò qui solum habet ad omissionem concomitanter, nisi aliàs malus sit, peccatum non esse. Prima pars probatur; primò. Malus effectus est mala circumstantia *Quid*, vt colligitur ex D. Thom. supra q. 6, art. 3 item facere aliquid quando aliud facere tenemur est mala circumstantia *Quando*, vitans

actum

actum ex se bonum, vt colligitur ex eodem D. Thom. supra quæst: 16. art 2. ad 2. & de Malo quæst. 2. art 1. ad 7. vbi sic ait: *Laudare Deum ore potest malè fieri, si homo faciat, quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur*, Sed actus, qui est causa, vel occasio peccati omissionis, habet malum effectum, & præterea fit quando non debet, quia tunc aliud tenemur facere, & propter illum precepti adimpletionem omittimus, ergo quãuis ex se, vel ex obiecto sit bonus, propter malas circumstantias vitiabitur, & peccatum erit.

Secundò, actus quo quis vult studium, propter quod, vel occasione cuius non audit Missã, est virtualis volitio culpabilis omissionis & peccati; ergo est malus & peccatum talem namque necesse est esse actum, quo saltem indirectè volitum est peccatũ. Confirmatur. quando nimius amor vxoris, vel filiorum est causa transgrediendi aliquod preceptnm, est peccatum mortale: ergo etiam quando nimius affectus ad studium est causa vel occasio voluntaria transgrediẽdi præceptum audiendi Missam, peccatum mortale erit. Quidam peccatum distinctũ specie, ac numero esse ab omissione præcepti dicunt; sicque in confessione explicandum dicendo non audisse Missam propter studium. Alij oppositum asserunt: quia sicut voluntas ipsa omittendi vnum peccatum numero censetur in genere moris cum ipsa omissione: ita & actus qui est causa omiss-

omissionis, si aliunde malus non sit. Hoc verius est, iuxta ea quæ ad arg. Durandi dicemus.

Secunda pars probatur: Non vitiatur ex circumstantia *Quid*, cum non habeat pro effectu omissionem, nec ex circumstantia *Quando*, nam propter illum non omittit homo quod illo tempore facere tenebatur, nec denique: quia in illo fit volita omissio; ergo si secundum se malus non sit, non erit peccatum. Confirmatur: si quis postquam apud se statuit non audire Missam, manens in domo tempore quo instat præceptum, vacet studio vel orationi, illi actus sunt boni, & cadere possunt sub voto: at sunt concomitantes omissionem; ergo &c.

Est tamen difficultas in assignanda regula dignoscendi, quando actus, qui coniunctus est cum omissione sit eius causa, quando vero solum se habet concomitanter respectu illius.

Quidam hanc regulam statuunt. Postquam quis firmiter decreuit, & apud se proposuit actum præceptum omittere, quicquid aliud fit tempore omissionis, concomitanter se habet, non causaliter, sicque peccatum non est. Verbi gratia decreuit quis non audire Missam, & ne sit otiosus, studet, aut visitat infirmum, hæc opera non sunt peccata. Hanc regulam impugnant alij: Si clericus nauigans mare firmiter statuat toto tempore nauigationis omittere diuinũ officium, & postea proijciat breuiarium in mare, peccat mortaliter proijciendo, quia
se

se reddidit impotẽtem ad recitãdum, si forte pœniteret mali propositi: ergo etiam si quis habeat efficax propositum & firmiter statuat non audire Missam, postea si maneat domi, vel eat in agrum, aut ad visitandum infirmum tempore quo instat præceptum isti actus peccata erunt & causa omissionis, cum omnes incompatibiles sint cum accessu ad Ecclesiam, & per illos homo se reddat impotentem ad audiendam Missam.

Aliam ergo regulam isti statuunt, nempè; omnem actum qui natura sua & secundum se est incompossibilis cum obseruantia præcepti, si primo eligatur, etiam post voluntatem & efficax propositum omittendi, esse peccatum & causam omissionis; illum vero qui secundariè & post hunc primum eligitur, non esse causam omissionis, sed solum concomitanter se habere. Verbi gratia, postquam quis statuit non audire Missam, primo eligit domi manere, aut visitare infirmum, isti actus causa sunt omissionis, quia incompossibiles sunt cum accessu ad Ecclesiam, & primo eliguntur. Si vero postquam decreuit domi manere, studeat, iste actus concomitanter se habet, & non est causa omissionis nec peccatum, quia licèt sit incompossibilis cum obseruatione pręcepti, eligitur tamen secundariè post primum, qui fuit tota causa omissionis. Hæc regula etiã impugnari potest: Tum quia qui post efficacem voluntatem non audiendi sacrum primo eligeret domi manere si postquam hoc decreuit, ostium domus clauderet, & cla-

lauem proijceret in puteum, non minus
redderet impotentem ad audiendum sa-
rum, si fortè pœniteret mali propositi,
uam clericus prædictus proijciens in mare
reuiarium; ergo peccaret, etiam si hoc
ecundariè eligeret. Tum etiam, quia aliàs
ui tempore quo instat præceptum recitan-
i officium, hora scilicet noctis vndecima
pud se statuit illud omittere, nihil posset li-
itè facere, nam quicquid primo eligeret,
eccatum esset, & non liceret illum indu-
ere, vt supposito quod nollet officium per-
oluere, studio vacaret: sed hoc est falsum;
rgo &c.

Mihi vtramque regulam ad verum sen-
um reduci posse videtur, nempe si intelli-
atur, prima quidem de quocumque alio
on absolutè, sed quod hominem impoten-
em non reddit ad actū præceptum facien-
um, si fortè mali propositi pœniteret, si
enim impotentem reddat ad hoc, pecca-
im esse conuincit exemplum clerici pro-
ientis breuiarium in mare; eius etiam
ui votum castitatis quod fecerat, decreuit
on adimplere, & vxorem ducit; certum
t enim peccare consumando matrimo-
ium, quia se impotentem reddit ad votum
implendum, etiam si mali propositi pœ-
teret. Et idem est de eo qui furatus est,
decreuit non restituere, si post huiusmodi
cretum omnia quæ habet dissipet, & se
l restitutionem impossibilitet.

Secundò vero, si intelligatur de omni
tu (qui ita est incompossibilis cum obser-

uatio-

uatione præcepti, vt etiamsi voluntas, ac propositum efficax omittendi corrigatur, non possit præceptum adimpleri, tali actu relicto) & de prima electione, non absolutè, sed actus huiusmodi, si enim primo eligatur actus, qui licet dum homo in illo perseuerat, sit incompossibilis cum obseruantia præcepti; illo tamen relicto posset homo adimplere præceptum, vt posset in exemplis adductis, tam in prima, quam in secunda regula, non esset peccatum illum post prædictum propositum primo eligere; si vero illo relicto non posset præceptum adimplere; vt si post propositum non audiendi Missam exeat homo in agrum, e xquo non possit redire tempore debito ad Missam audiendam, etiam si facti propositi pœniteret, peccatum esset talem actum eligere, etiam post alium actum, qui non ita impossibilitat. Huiusmodi vero actu impossibilitante electo, & executioni mandato, non est peccatum alium secundariè eligere; posset enim homo postquam exijt in campum ex quo non posset tempore debito ad audiendam Missam redire, in montem ascendere causa visitandi hæremitam infirmum.

Aduertunt autem primę regulæ Auctores, hæc omnia moraliter esse consideranda. Vnde si præcepti adimplendi tempus in proximo est, & non est verisimile ante illum mutaturū esse propositum non adimplendi, homo non peccat se ipsum impossibilitando. Quod intelligendum est, quando

do actus quo se impossibilitat, non eligitur expresè vt influens in omissionem, tanquā scilicet medium ad omittendum, aut impedimentum actus præcepti; si enim hoc modo eligatur, siue tempus sit breue, vel longum, & fine actus eligatur primo vel secundario, peccatum est, non secus ac peccatum est, vulnus lætale infligere homini mortaliter percusso, & præbere auxilium vel consilium furi determinato ad furandū, quia actu influit in effectum malum, licet superueniat causæ sufficienti ad illum. At si expresè non eligatur hoc modo, an sic eligatur saltem implicitè & virtualiter, ex magno vel paruo tempore iudicandum est. Nam si tempus præcepti in proximo est, & non est verisimile ante illud mutaturum esse propositum, non est censendus homo velle illum actum vt medium omissionis, aut impedimentum actus præcepti, ac proinde peccare: quia licet secundum se sit sufficiens impedire; de facto tamen non est ipse qui impedit, aut moraliter impedire potest. Vnde si clericus proijciens breuiarium in mare tantū reddatur impotens ad recitandum pro paruo tempore, in quo verisimile est non mutaturum propositum, & non proiiciat illud expresse vt se impotentem reddat, sed quia forte antiquum est, non peccat proiiciendo, sicut nec si dormitum iret prope mediam noctem, supposito firmo proposito nō recitandi officium diuinum diei illius Si vero redderetur impotens ad recitandum pro longo tempore,

men-

mense, v.g aut hebdomada, proculdubio peccaret proiiciendo. Dicunt tamen multi, non teneri hanc proiectionem breuiarii aperire in confessione, sed sufficere si dicat per mensem aut hebdomadam omisisse horas Canonicas: quia actus quo quis se reddit impotentem, non est distinctum peccatum ab omisione re ipsa consequente, & ideo sufficit confiteri omisionem ipsam. Nisi fortè postquā se reddidit impotentem ad non recitandum officium per mensem aut hebdomadam, acquisito alio breuiario solum quinquies omisisset officium: tunc enim proiectio breuiarii maius peccatum esset, & plures omisiones culpabiles implicite contineret. Addunt etiam, qui post abiectum breuiarium dolet de causa omissionis data, non amplius peccare omittendo officium, nisi sit negligens in comparādo breuiario: quia omissio non est amplius voluntaria.

Ad argumentum vero Durandi respondetur: actum qui est causa vel occasio omittendi, licèt secundum se bonus sit & non prohibitus, vt causam tamen omittendi prohibitum esse eodem præcepto, quo prohibita est omisio, lex enim qua præcipitur audire sacrum, intrinsecè includit negatiuū præceptum, de non habendo actum contrarium, & non faciendo aliquid quod sit causa vel occasio omittendi actum præceptum. Hinc colligitur, quando quis omittit audire sacrum propter studium, contrà religionem agere studendo; ad illam enim per-

pertinet præceptum quo prohibetur. Non desunt tamen, qui dicant, esse etiam tale studium contra virtutem, quæ illud moderatur, studiositatem videlicet: nam tunc studium fit tempore indebito, & amatur apprætiatiuè plusquam Deus, contra virtutem autem studiositatis est velle studium, quando non debet, & plusquam Deum, sicque habere duplicem malitiam, alteram contra religionem, alteram contra studiositatem. Sed respondetur: circumstantiam temporis aliquando pertinere ad propriam speciem actus, vt ad celebrationem Missæ pertinet, vt fiat ante prandium, & ad recitationem diuini officij, vt non fiat ordine præpostero, & anticipando, vel postponendo tempus: & tunc si desit talis circumstātia, actus ex defectu illius vitiatus, est contra virtutem quę moderatur illum secundū se. Aliquando vero talis circumstantia temporis solum est extrinseca tali actui; eo quod impedit alium alterius virtutis pręceptum, aut est causa vel occasio omissionis illius: & tunc mala circumstantia temporis vitians actum solum facit illum esse contra virtutem, cuius actum impedit. Quando autem tempore, quo quis debet audire sacrum, studet, tempus illud non est indebitum studio secundum se, sed vt est causa omissionis, sicque studium facit esse contra religionem, non contra studiositatem. Similiter etiam tunc non amatur vt vltimus finis, & appretiatiue plusquam Deus, studium secundum se, sed vt causa

vel ratio omittendi sacrum: vt autem esset contra studiositatem, opus esset, vt hoc modo amaretur secundum se, qua ratione illud moderatur virtus studiositatis.

Dubium 5. *An peccatum omissionis incurratur solum quando causa voluntaria apponitur.*

PArtem affirmantem, tenent nonnulli recentiores, & probant primo. De ratione peccati est libertas: at sæpe solum libertatem habet homo quando causam apponit omissionis, nam quando præceptũ obligat ebrius est, aut dormit; ergo solum quando liberè causam apponit imputatur ei omissio ad culpam, solumque tunc peccatum omissionis incurrit, & non quando præceptum obligat. Confirmatur, ebrius & dormiens non potest votum, quod illum obliget, emittere, nec conferre Sacramenta valida, nec aliquod præceptum implere, ergo nec peccare cõmissione, aut omissione.

Secundò, læthaliter vulneranti alium, aut propinanti ei venenum, non imputatur ad culpam homicidium, quando sequitur mors alterius, sed quando dedit causam illius; ergo similiter apponenti causam omissionis, solũ quando liberè apponit causam imputatur ei ad culpam omissio, tuncque solum peccatum omissionis incurrit, non postea quando omissio sequitur tempore

quo

quo præceptum obligat. Confirmatur, aliàs enim sequeretur posse hominem iustificari aut iustum esse in eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omissione, aut homicidio, nempè si postquam liberè causam dedit omissioni, aut homicidio, pœniteat tempore, quo sequitur mors alterius, aut exterior præcepti omissio, vel paulo ante: sed hoc est absurdum; ergo &c.

Dicendum tamen est primò. Quando quis voluntariè apponit causam, & in ea omissionem vult expressè & formaliter aut implicitè & virtualiter, tunc incipere peccatum omissionis, & inchoatiuè & radicaliter esse & incurri. Probatur, quando peccatum est volitum, tunc incipit esse, & est ac incurritur inchoatiuè & radicaliter; v. g. quando quis vult furari, tunc incipit esse furtum, estque, ac incurritur inchoatiuè & radicaliter; *De corde enim* (hoc est ex volũtate faciendi illa tanquam ex radice) *exeunt homicidia, adulteria, fornicationes, furta*, vt dicitur Matth. 15. v. 19. ergo cum omissio, quæ est priuatio & non ens ac malum non sit volita in se, sed in alio, nempè in sua causa, vel occasione, quando quis hanc vult, & in ea omissionem, incipit esse peccatum omissionis, & est ac incurritur inchoatiuè & radicaliter.

Si quæras, quas omissiones velit quis implicitè & virtualiter, quando vult apponere causam? Respondetur, non omnes, sed eas solum quas poterat homo & tenebatur

præuidere,& præcauere in tali causa. Quamuis enim quis sua culpa excommunicetur, aut mittatur in carcerem, vel capiatur ab infidelibus, aut incidat in infirmitatem, nõ est censendus velle omissionem audiendi sacrum, quæ inde sequitur, nec postea peccare non audiendo: nam quamuis causæ talis omissionis fuerint voluntariæ; tamen illis suppositis, necessario sequitur talis omissio, quam homo non poterat moraliter, nec tenebatur præcauere, & præuidere in talibus causis, cum hoc super prudentiam hominis sit. Si tamen quis die dominico quando deberet sacrum audire, vellet ludere, aut dormire, vel se inebriare, implicite & virtualiter vellet omissionem audiendi sacrũ, quia eam in his causis poterat & tenebatur præuidere, ac præcauere. Et idem est de omissione recitandi horas Canonicas quando clericus proiicit breuiarium in mare.

Dicendum est secundò. Completè, & formaliter peccatum omissionis esse, & incurri quando obligat præceptum affirmatiuum, & non fit actus præceptus. Probatur primò. ex D. Tho. hic enim ad 3. sic habet: *Solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat*. Et 2. 2. q. 79. art. 3. ad 3. *Omissio incipit imputari ad culpam* (completè scilicet & formaliter) *quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria*.

Secundò. peccatum omissionis formaliter cõsistit in voluntaria cessatione ab actu debi-

debito: sed hæc solum est quando instat obligatio præcepti; ergo tunc, & non ante, est peccatum omissionis complete, & formaliter. Minor probatur, ante tale tempus actus non erat debitus fieri, & licet esset volitiò saltem virtualis cessationis à tali actu, non tamen erat cessatio ipsa voluntaria; ergo sicut quando quis vult auferre alienum, antequam auferat non est formaliter & complete peccatum furti, ita nec quando vult cessare ab actu debito, antequam ab hoc cesset, erit peccatum omissionis formaliter & completè. Esse vero quando instat tempus, patet, quia tunc est cessatio ab actu debito, voluntaria in sua causa, quod sufficere ad rationem peccati constat, nam homicidium casuale, etiam si solum sit voluntarium in sua causa, est peccatum,

Tertiò, peccatum factum ex ignorantia verè imputatur, non solum in causa ignorantiæ, sed etiam quando actu committitur ex ignorantia: quia licet ex defectu scientiæ non potuerit vitari in se, tamen potuit vitari in sua causa; in qua fuit voluntarium; sed idem est de peccato omissionis; ergo &c. Nec potest assignari differentia; quia in primo casu homo est sui compos, in secundo nequaquam: Tum quia etiam in secundo casu potest esse homo sui compos, vt patet cum omissio sequitur ex ludo, aut ex studio, vel ex profectione in campum, vel ex proiectione breuiarij in mare. Tum etiam, quia esse compotem sui in eo, qui peccat ex ignorantia non est

causa libera sint peccata formaliter,& complete, patet in pollutione nocturna, de quo vide M. Sot, in 4. dist. 12. q 1. art. 7. & summistas, verb. *Pollutio*. Idem est de amentibus, de quo vide D. Thom. & Caiet. infra quæst. 76. art. 4. & 2. 2. quæst. 150. artic. 4. Ad confirmationem respondetur, negando consequentiam: nam illa consistunt in actione humana, quam ebrius, & dormiens non potest habere, omissio vero consistit in cessatione ab humana operatione, ad quam vt sit peccatum, sufficit esse voluntariam in sua causa: sicut & vt mors eius, qui dormiens occiditur propter Christum, sit martyrium, & vt qui dormiens baptizatur, suscipiat verum Sacramentum baptismi, & sic præcepto illud suscipiendi satisfaciat, sufficit voluntas præcedens. Vide D. Thom. quæst. 2. de Malo artic. 1. ad 3. & quæ nos dicemus 2. 2. q. 88. ar. 1. dub. 1.

Ad secundum respondetur, si vulnerans lethaliter alterum, aut ei propinans venenum, antequam sequatur mors alterius, pœniteat, & sit in gratia, non incurrere culpam homicidij quando mors alterius, sequitur (quo non obstante M. Soto in 4. dist. 12. q. 1. art. 7. ait: *Licet quis lethaliter hominem percusserit, protinus idemque confiteatur, si tamen postea percussi mors subsequatur, necesse est tunc confiteri homicidium, quod ante non constitit fuisse homicidium*) Tunc vero neganda est consequentia. Differentia est quia omissio tempore, quo præceptum

ob-

obligat est voluntaria in sua causa etiam ebrio, & dormienti: mors vero alterius nullo modo voluntaria manet vulneranti, aut propinanti venenum, quia retractauit voluntatem eius. Cum enim illa mors rationem voluntarij, & obiecti voliti habeat à voluntate: hac retractata, amittit rationem obiecti voliti, & transit in rationem obiecti noliti: & ideo non imputatur, nec habet rationem peccati. Si autem vulnerans lethaliter, aut propinans venenum non pœniteat, adhuc multi asserunt non continuè peccare vsque ad mortem alterius, sicut nec continuè peccat qui non restituit alienum, de quo vide quæ dicemus 2. 2. q. 62. art. 8. dub. 1. Tunc tamen etiam neganda est consequentia argumenti. Differentia est, quia damnum & mors alterius in casu antecedentis, solum sunt voluntaria per modum termini relicti ex vulneratione, & veneni collatione liberis, quæ iam transierunt, & solum manet causa naturalis, scilicet venenum aut vulnus in passo. ad eum modum quo macula peccati huius actu transacto, dicitur voluntaria, quod voluntarium non sufficit ad incurrendum, nec ad continuandum peccatum. At omissio in casu consequentis non solum est voluntaria per modum termini relicti, sed etiam virtualiter, & interpretatiuè in causa: quæ adhuc quando ille sequitur permanet in ommittente, non secus ac in peccante ex ignorantia, quando fit peccatum, permanet causa illius, in qua est vir-

tualiter,& interpratatiuè voluntarium. Ad confirmationem neganda est sequela, si enim homo pœniteat, de appositione causę, iam non incurrit culpam homicidij aut omissionis, quia iam nec mors alterius, nec omissio,quæ sequitur, est voluntaria illi.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter diffiniatur peccatum, esse dictum, vel factum vel concupitum contra legem æternam.

Conclusio est affirmans.

Diffinitio hæc sumpta est, ex D. Aug. lib. 22. contra Faustum cap. 27. vbi sic habet: *Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra æternam legem.* Quam duobus modis possumus explicare. Primo afferendo constare ex genere, & differentia, genusque peccati esse actum humanum, vel operationem; vt enim hic ait D. Thom. *Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus*, hocque genus explicari per tres priores particulas: nam vt inquit S. Doctor in 2. dist. 35. qu. 1. art. 2. ad 3. *Genus peccati quod est operatio per istam circumloquutionem dictum, vel factum significat.* Differentiam vero peccati explicari per vltimam diffinitionis particu-

cu-

culam scilicèt *contra æternam legem*. Si hoc modo diffinitionem explicemus, asserendum est, actum humanum, vel operationem accipi debere, non in genere nturæ, sed in genere moris: actus enim moralis genus est ad bonum & malum, & vt diximus supra q. 19. art. 1. bonum, & malum differentiç sunt per se actus voluntatis, non in esse naturæ, sed in genere moris. Cum autem genus respectu differentiæ se habeat vt quid materiale, ideo D. Th. hic asserit per dictum, vel factum, vel concupitum explicari quod est materiale in peccato; per esse vero contra legem æternam, explicari quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, sicut differentia scilicèt eius. Ex quo non leue summi potest argumentum ad probandum malitiam, quæ est formale peccati aliquid positiuum esse, non puram priuationem, nam pura priuatio non potest esse differentia contrahens genus positiuum, nec vnum per se cum illo constituere.

Secundò explicari potest hæc diffinitio ad modum earum, quibus diffiniuntur accidentia in concreto; quæ vt docet D. Thom. opusc. de ente & essentia cap. 7. *Non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione*. Cũ autem malitiæ subiectũ sit actus humanus, nõ in genere moris, sed in genere naturæ, hoc modo sumi debet, vt cum significant tres priores particulæ diffinitionis, sicque proprie materiale est: ratio vero mali, quam explicat vltima

particula, est formale in peccato. Vndè D. Thom. hic ait: *Augustinus in diffinitione peccati posuit duo; vnum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum, vel factum, vel concupitum, aliud autem quod pertinet ad rationem mali: quod est quasi formale in peccato: cum dixit, contra legem æternam.* Subdit autem S. Doctor hic ad 3. *In hoc quod dicit, contra legem æternam, tangit auersionem à fine, & omnes alias inordinationes.* In solutione vero primi inquit: *Affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus: sicut in diuinis genitum, & ingenitum ad relationem, vt Aug. dicit in 5. de Trinit., & ideo pro eodem est accipiendum, dictum, & non dictum, factum & non factũ.* Sicque si hoc modo accipiatur, hæc diffinitio omnibus peccatis tam commissionis, quam omissionis conuenit.

Dubium. An peccatum commissionis formaliter sit aliquid reale positiuum.

PArtem negantem quidam tenent, & probant primo, in sacris litteris peccatum appellatur nihil, vt Amos 6. v. 14. *Qui lætamini in nihilo*: vbi D. Hieronym. per nihilum intelligit mendacium, atque peccatum. Et Ioan. 1 v. 3. *Sine ipso factum est nihil*, vbi D. August. ait. *Peccatum quidem non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est*; ergo non est aliquid rea-

reale positiuum. Confirmatur primo, Concilia, & S. Patres contra Manichæos sæpè affirmant, malum præcipuè culpæ, non esse naturam, aut entitatem aliquam, sed priuationem boni; ergo &c. Confirmatur secundò D Thom. infra quæst. 88. art. 4. dicit. *Est quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, & huius priuatio est essentialiter ipsum peccatum*, Et 2. 2. quæst. 10. art. 3. ait: *Omne peccatum formaliter consistit in auersione à Deo*; & quæst. 118. art. 5. *Omne peccatum ex hoc ipso quod malum est, consistit in quadam corruptione siue priuatione alicuius boni, &c. Corruptio, vel priuatio boni formaliter se habet in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile materialiter*. Et 3. part. q. 86. art. 4. ad 1. idem asserit his verbis: *Auersio à Deo est ibi* (scilicèt in peccato) *sicut formale, conuersio autem ad bonum creatum sicut materiale*; ergo formaliter peccatum non est aliquod reale positiuum.

Secundò, malum essentialiter est priuatio, & non ens: sed peccatum essentialiter est malum; ergo essentialiter est priuatio & non ens. Maiorem ostendit D. Thom. 1. par. q. 48. art. 1. ex D. Dionisio cap. 4. de Diuin. nom. vbi ait: *Malum est non existens*; & ratione; omne ens in quantum ens est bonū, & bonum conuertitur cum illo: ergo malum, qua malum est, non est ens. Minor probatur: nam peccatum à Sanctis simpliciter & absolutè malum dicitur, immò summum malum, quod in ratione mali excedit omnia alia mala: vndè potius eligen-

da

da sunt omnia mala pœnæ, quam vnum peccatum veniale; ergo &c. Si dicas peccatum esse malum morale, quod non consistit in priuatione, sed positiuum est. Contra: malum morale est directè inferius ad malum transcendentale, non minus quam bonum morale ad bonum transcendentale; ergo si malum transcendentale in priuatione consistit, etiam malum morale. Confirmatur 1. peccatum omissionis & cõmissionis vniuocè conueniunt in ratione peccati & mali moralis, vndè & reducuntur ad idem vitium secundum speciem; ergo sicut malum morale, & peccatum omissionis consistit in priuatione, ita & peccatum commissionis. Confirmatur 2. in omni peccato commissionis inuenitur priuatio, quæ malum morale est, cum habeat oppositionem cum ratione, & in actu cui annectitur sit volita; ergo aut præter hanc non est alia ratio mali moralis, aut in peccato sunt duæ rationes mali completæ & adæquatæ, quod est absurdum. Confirmatur 3. Ablata auersione à Deo, etiam si manet inordinata conuersio, tollitur peccatum, vt docet D. Th 3.p.q.86 art.4.ad 1. & illa posita, ponitur peccatum: ergo in illa consistit ratio formalis peccati.

Tertiò, si peccatum esset aliquid reale positiuum, esset à Deo, & participatio diuinæ entitatis, & à Deo amabile, & in Deum tanquam in vltimum finem ordinaretur, illiusque Deus ideam haberet: sed hoc est falsum; ergo &c. Confirmatur. Si malitia

mora

moralis esset entitas realis positiua & differentia constitutiua alicuius actus humani, actus ipse peccati essentialiter esset malus moraliter, sed hoc est falsum; nam vt ait D. Th. sup. q. 18. ar. 1. *De bono & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono & malo in rebus*, Bonum autem & malum transcendens non conuenit essentialiter entibus naturalibus. ergo &c.

Quartò, negari non potest peccatum in sua essentia intrinsecè includere priuationé; ergo si ratio eius formalis & specifica realis est & positiua, ex positiuo & priuatione simul coalescet: sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor: ex positiuo & priuatione magis repugnat fieri vnum per se, quam ex rebus diuersorum prędicamentorum, differunt enim plusquam genere: sed peccatum est vnum per se; ergo &c. Confirmatur: Priuatio & entitas positiua non possunt vnum per se conficere, sicut materia & forma, nec sicut genus & differentia; nec vt partes integrantes, nec alia ratione; ergo peccatum, quod vnum per se est, non potest ex illis coalescere, sed formaliter in sola priuatione consistit.

Quintò, ratio formalis peccati est relatio quædam rationis; ergo peccatum, licèt formaliter sit quid positiuum, non tamen reale. Antecedens probatur: Tum quia D. Dionsi. c. 4. de Diuin. nom. ait, peccatum esse quandam dissonantiam, vel disconuenientiam cum ratione, quæ certè relatio rationis est; & D. Thom. in 2. d. 37. q. 1. art. 2.

ad

mense, v.g aut hebdomada, proculdubio peccaret proiiciendo. Dicunt tamen multi, non teneri hanc proiectionem breuiarii aperire in confessione, sed sufficere si dicat per mensem aut hebdomadam omisisse horas Canonicas: quia actus quo quis se reddit impotentem, non est distinctum peccatum ab omisione re ipsa consequente, & ideo sufficit confiteri omisionem ipsam. Nisi fortè postquā se reddidit impotentem ad non recitandum officium per mensem aut hebdomadam, acquisito alio breuiario solum quinquies omisisset officium: tunc enim proiectio breuiarii maius peccatum esset, & plures omisiones culpabiles implicite contineret. Addunt etiam, qui post abiectum breuiarium dolet de causa omisionis data, non amplius peccare omittendo officium, nisi sit negligens in comparādo breuiario: quia omissio non est amplius voluntaria.

Ad argumentum vero Durandi respondetur: actum qui est causa vel occasio omittendi, licèt secundum se bonus sit & non prohibitus, vt causam tamen omittendi prohibitum esse eodem præcepto, quo prohibita est omisio, lex enim qua præcipitur audire sacrum, intrinsecè includit negatiuū præceptum, de non habendo actum contrarium, & non faciendo aliquid quod sit causa vel occasio omittendi actum præceptum. Hinc colligitur, quando quis omittit audire sacrum propter studium, contrà religionem agere studendo; ad illam enim per-

pertinet præceptum quo prohibetur. Non desunt tamen, qui dicant, esse etiam tale studium contra virtutem, quæ illud moderatur, studiositatem videlicet: nam tunc studium fit tempore indebito, & amatur apprætiatiuè plusquam Deus, contra virtutem autem studiositatis est velle studium, quando non debet, & plusquam Deum, sicque habere duplicem malitiam, alteram contra religionem, alteram contra studiositatem. Sed respondetur: circumstantiam temporis aliquando pertinere ad propriam speciem actus, vt ad celebrationem Missæ pertinet, vt fiat ante prandium, & ad recitationem diuini officij, vt non fiat ordine præpostero, & anticipando, vel postponendo tempus: & tunc si desit talis circumstātia, actus ex defectu illius vitiatus, est contra virtutem quę moderatur illum secundū se. Aliquando vero talis circumstantia temporis solum est extrinseca tali actui; eo quod impedit alium alterius virtutis prę-ceptum, aut est causa vel occasio omissionis illius: & tunc mala circumstantia temporis vitians actum solum facit illum esse contra virtutem, cuius actum impedit. Quando autem tempore, quo quis debet audire sacrum, studet, tempus illud non est indebitum studio secundum se, sed vt est causa omissionis, sicque studium facit esse contra religionem, non contra studiositatem. Similiter etiam tunc non amatur vt vltimus finis, & appretiatiue plusquam Deus, studium secundum se, sed vt causa

vel ratio omittendi sacrum: vt autem esset contra studiositatem, opus esset, vt hoc modo amaretur secundum se, qua ratione illud moderatur virtus studiositatis.

Dubium 5. *An peccatum omissionis incurratur solum quando causa voluntaria apponitur.*

PArtem affirmantem, tenent nonnulli recentiores, & probant primo. De ratione peccati est libertas: at sæpe solum libertatem habet homo quando causam apponit omissionis, nam quando præceptũ obligat ebrius est, aut dormit; ergo solum quando liberè causam apponit imputatur ei omissio ad culpam, solumque tunc peccatum omissionis incurrit, & non quando præceptum obligat. Confirmatur, ebrius & dormiens non potest votum, quod illum obliget, emittere, nec conferre Sacramenta valida, nec aliquod præceptum implere, ergo nec peccare cõmissione, aut omissione.

Secundò, læthaliter vulneranti alium, aut propinanti ei venenum, non imputatur ad culpam homicidium, quando sequitur mors alterius, sed quando dedit causam illius; ergo similiter apponenti causam omissionis, solũ quando liberè apponit causam imputatur ei ad culpam omissio, tuncque solum peccatum omissionis incurrit, non postea quando omissio sequitur tempore

quo

quo præceptum obligat. Confirmatur, aliàs enim ſequeretur poſſe hominem iuſtificari aut iuſtum eſſe in eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omiſsione, aut homicidio, nempè ſi poſtquam liberè cauſam dedit omiſsioni, aut homicidio, pœniteat tempore, quo ſequitur mors alterius, aut exterior præcepti omiſsio, vel paulo ante: ſed hoc eſt abſurdum; ergo &c.

Dicendum tamen eſt primò. Quando quis voluntariè apponit cauſam, & in ea omiſsionem vult expreſsè & formaliter, aut implicitè & virtualiter, tunc incipere peccatum omiſsionis, & inchoatiuè & radicaliter eſſe & incurri. Probatur, quando peccatum eſt volitum, tunc incipit eſſe, & eſt ac incurritur inchoatiuè & radicaliter; v. g. quando quis vult furari, tunc incipit eſſe furtum, eſtque, ac incurritur inchoatiuè & radicaliter; *De corde enim* (hoc eſt ex volũtate faciendi illa tanquam ex radice) *exeunt homicidia, adulteria, fornicationes, furta*, vt dicitur Matth. 15. v. 19. ergo cum omiſsio, quæ eſt priuatio & non ens ac malum non ſit volita in ſe, ſed in alio, nempè in ſua cauſa, vel occaſione, quando quis hanc vult, & in ea omiſsionem, incipit eſſe peccatum omiſsionis, & eſt ac incurritur inchoatiuè & radicaliter.

Si quæras, quas omiſsiones velit quis implicitè & virtualiter, quando vult apponere cauſam? Reſpondetur, non omnes, ſed eas ſolum quas poterat homo & tenebatur

præuidere,& præcauere in tali causa. Quamuis enim quis sua culpa excommunicetur, aut mittatur in carcerem, vel capiatur ab infidelibus, aut incidat in infirmitatem, nõ est censendus velle omissionem audiendi sacrum, quæ inde sequitur, nec postea peccare non audiendo: nam quamuis causæ talis omissionis fuerint voluntariæ; tamen illis suppositis, necessario sequitur talis omissio, quam homo non poterat moraliter, nec tenebatur præcauere, & præuidere in talibus causis, cum hoc super prudentiam hominis sit. Si tamen quis die dominico quando deberet sacrum audire, vellet ludere, aut dormire, vel se inebriare, implicite & virtualiter vellet omissionem audiendi sacrũ, quia eam in his causis poterat & tenebatur præuidere, ac præcauere. Et idem est de omissione recitandi horas Canonicas quando clericus proiicit breuiarium in mare.

Dicendum est secundò. Completè, & formaliter peccatum omissionis esse, & incurri quando obligat præceptum affirmatiuum, & non fit actus præceptus. Probatur primò ex D. Tho. hic enim ad 3. sic habet: *Solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat*. Et 2. 2. q. 79. art. 3. ad 3. *Omissio incipit imputari ad culpam* (completè scilicet & formaliter) *quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria*.

Secundò, peccatum omissionis formaliter cõsistit in voluntaria cessatione ab actu debi-

debito: sed hæc solum est quando instat obligatio præcepti; ergo tunc,& non ante, est peccatum omissionis completè, & formaliter. Minor probatur, ante tale tempus actus non erat debitus fieri, & licet esset volitiò saltem virtualis cessationis à tali actu, non tamen erat cessatio ipsa voluntaria; ergo sicut quando quis vult auferre alienum, antequam auferat non est formaliter & completè peccatum furti, ita nec quando vult cessare ab actu debito, antequam ab hoc cesset, erit peccatum omissionis formaliter & completè. Esse vero quando instat tempus, patet, quia tunc est cessatio ab actu debito, voluntaria in sua causa, quod sufficere ad rationem peccati constat, nam homicidium casuale, etiam si solum sit voluntarium in sua causa, est peccatum,

Tertiò, peccatum factum ex ignorantia verè imputatur, non solum in causa ignorantiæ, sed etiam quando actu committitur ex ignorantia: quia licet ex defectu scientiæ non potuerit vitari in se, tamen potuit vitari in sua causa; in qua fuit voluntarium; sed idem est de peccato omissionis; ergo &c. Nec potest assignari differentia; quia in primo casu homo est sui compos, in secundo nequaquam: Tum quia etiam in secundo casu potest esse homo sui compos, vt patet cum omissio sequitur ex ludo, aut ex studio, vel ex profectione in campum, vel ex proiectione breuiarij in mare. Tum etiam, quia esse compotem sui in eo, qui peccat ex ignorantia non est

dispositio subiecti influens in actum, sed solum se habet concomitanter, sicque illũ vitiare non potest.

Quartò, quia si omissio ipsa exterior, quæ sequitur ex causa voluntaria, non esset formaliter & complete peccatum, non esset necessarium illam in confessione explicare, sed sufficeret exprimere causam: sed hoc est falsum; ergo &c. Maiorem concedunt prædicti recentiores & negant minorem. Illam tamen probo: Tum quia non sufficit in confessione exprimere actũ interiorem, sed necessarium est quoque explicare actũ exteriorem, etiam si solum virtualiter & in causa voluntarius sit, vt patet in homicidio casuali; ergo etiam præter volũtatem, qua omissio est voluntaria in causa, necessarium erit omissionem ipsam externam exprimere; hæc enim non minus complet peccatum omissionis, quam ille actus exterior peccatum commissionis. Tum etiã, quia si solum exprimeretur causa, proiectio scilicet breuiarij in mare in principio longę nauigationis, non sufficienter explicaretur numerus peccatorũ omissionis recitandi diuinum officium, cum talis causa nec ex se, nec ex intentione apponentis determinata sit ad tot omissiones, nisi forte in confuso quot scilicet erunt dies nauigationis, qui plures aut pauciores esse potuerunt, si ventus prosper, aut contrarius fuerit. Et quamuis exprimerentur dies, quos durauit nauigatio non explicaretur rectè numerus peccatorum, cum hæc possint esse pauciora

quam

quam dies nauigationis, si pœnitet facti antequam complerentur, & plura illis si post illos completos perseuerat omissio recitandi officium in terra ad quam clericus appulit, absque vlla pœnitentia facti. Vt autẽ ait M. Soto in 4. dist. 18. quęst. 2. articul. 5. con. 2. *Cauendum vtrumque extremum: nam qui affirmando dixerit pluries se peccasse, quam peccauerit, peccatum committit contra discretionem confessionis infamando se ipsum, sicut qui pauciora confitetur quam fecit, peccat contra integritatem.* Tum denique quia hæc est cõmunis consuetudo fidelium, qui non solum de causa omissioni data, sed etiam de omissione ipsa exteriori se accusant, etiam docti existimantes id esse necessarium.

Quintò, si esset lata excommunicatio aduersus eos, qui non audiunt Missam in die festo, nullus eam incurreret, propter solam volitionem non audiendi, nec propter solam causæ appositionem, sed tantum quia tempore quo obligat præceptum cessaret ab actu debito: ergo cum excommunicatio incurratur propter peccatum completũ, consumatum & perfectum, tunc esset formaliter, & completè peccatum omissionis.

Ad primum autem in principio factum respondetur, ad rationem peccati sufficere rationem voluntarij aut liberi in sua causa, & hoc modo liberam esse omissionem, etiam si quando præceptum obligat, homo ebrius sit, vel dormiat. A dormientibus enim posse committi aliqua, quæ in

causa libera sint peccata formaliter,& complete, patet in pollutione nocturna, de quo vide M. Sot. in 4. dist. 12. q. 1. art. 7. & summistas, verb. *Pollutio*. Idem est de amentibus, de quo vide D.Thom. & Caiet. infra quæst. 76. art. 4. & 2. 2. quæst. 150. artic. 4. Ad confirmationem respondetur, negando consequentiam: nam illa consistunt in actione humana, quam ebrius, & dormiens non potest habere; omissio vero consistit in cessatione ab humana operatione, ad quam vt sit peccatum, sufficit esse voluntariam in sua causa: sicut & vt mors eius, qui dormiens occiditur propter Christum, sit martyrium, & vt qui dormiens baptizatur, suscipiat verum Sacramentum baptismi, & sic præcepto illud suscipiendi satisfaciat, sufficit voluntas præcedens. Vide D. Thom. quæst. 2. de Malo artic. 1. ad 3. & quæ nos dicemus 2. 2. q. 88. ar. 1. dub. 1.

Ad secundum respondetur, si vulnerans lethaliter alterum, aut ei propinans venenum, antequam sequatur mors alterius, pœniteat, & sit in gratia, non incurrere culpam homicidij quando mors alterius sequitur (quo non obstante M. Soto in 4. dist. 12. q. 1. art. 7. ait: *Licet quis lethaliter hominem percusserit, protinus idemque confiteatur, si tamen postea percussi mors subsequatur, necesse est tunc confiteri homicidium, quod ante non constitit fuisse homicidium*) Tunc vero neganda est consequentia. Differentia est quia omissio tempore, quo præceptum

ob-

obligat est voluntaria in sua causa etiam ebrio, & dormienti: mors vero alterius nullo modo voluntaria manet vulneranti, aut propinanti venenum, quia retractauit voluntatem eius. Cum enim illa mors rationem voluntarij, & obiecti voliti habeat à voluntate: hac retractata, amittit rationem obiecti voliti, & transit in rationem obiecti noliti: & ideo non imputatur, nec habet rationem peccati. Si autem vulnerans lethaliter, aut propinans venenum non pœniteat, adhuc multi asserunt non continuè peccare vsque ad mortem alterius, sicut nec continuè peccat qui non restituit alienum, de quo vide quæ dicemus 2. 2. q. 62. art. 8. dub. 1. Tunc tamen etiam neganda est consequentia argumenti. Differentia est, quia damnum & mors alterius in casu antecedentis, solum sunt voluntaria per modum termini relicti ex vulneratione, & veneni collatione liberis, quæ iam transierunt, & solum manet causa naturalis, scilicet venenum aut vulnus in passo, ad eum modum quo macula peccati huius actu transacto, dicitur voluntaria, quod voluntarium non sufficit ad incurrendum, nec ad continuandum peccatum. At omissio in casu consequentis non solum est voluntaria per modum termini relicti, sed etiam virtualiter, & interpretatiuè in causa: quæ adhuc quando ille sequitur permanet in ommittente, non secus ac in peccante ex ignorantia, quando fit peccatum, permanet causa illius, in qua est vir-

tualiter, & interpretatiuè voluntarium. Ad confirmationem neganda est sequela, si enim homo pœniteat, de appositione causę, iam non incurrit culpam homicidij aut omissionis, quia iam nec mors alterius, nec omissio, quæ sequitur, est voluntaria illi.

ARTICVLVS VI.

Vtrum conuenienter diffiniatur peccatum, esse dictum, vel factum vel concupitum contra legem æternam.

Conclusio est affirmans.

Diffinitio hæc sumpta est, ex D. Aug. lib. 22. contra Faustum cap. 27. vbi sic habet: *Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra æternam legem*. Quam duobus modis possumus explicare. Primo afferendo constare ex genere, & differentia, genusque peccati esse actum humanum, vel operationem; vt enim hic ait D. Thom. *Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus*, hocque genus explicari per tres priores particulas: nam vt inquit S. Doctor in 2. dist. 35. qu. 1. art. 2. ad 3. *Genus peccati quod est operatio per istam circum loquutionem dictum, vel factum significat*. Differentiam vero peccati explicari per vltimam diffinitionis particu-

cu-

culam scilicèt *contra æternam legem*. Si hoc modo diffinitionem explicemus, asserendum est, actum humanum, vel operationem accipi debere, non in genere nturæ, sed in genere moris: actus enim moralis genus est ad bonum & malum, & vt diximus supra q. 19. art. 1. bonum, & malum differentię sunt per se actus voluntatis, non in esse naturæ, sed in genere moris. Cum autem genus respectu differentiæ se habeat vt quid materiale, ideo D. Th. hic asserit per dictum, vel factum, vel concupitum explicari quod est materiale in peccato; per esse vero contra legem æternam, explicari quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, sicut differentia scilicèt eius. Ex quo non leue summi potest argumentum ad probandum malitiam, quæ est formale peccati aliquid positiuum esse, non puram priuationem, nam pura priuatio non potest esse differentia contrahens genus positiuum, nec vnum per se cum illo constituere.

Secundo explicari potest hæc diffinitio ad modum earum, quibus diffiniuntur accidentia in concreto; quæ vt docet D. Thom. opusc. de ente & essentia cap. 7. *Non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione.* Cū autem malitiæ subiectū sit actus humanus, nō in genere moris, sed in genere naturæ, hoc modo sumi debet, vt cum significant tres priores particulæ diffinitionis, sicque propriè materiale est: ratio vero mali, quam explicat vltima

particula, est formale in peccato. Vndè D. Thom. hic ait: *Augustinus in diffinitione peccati posuit duo: vnum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum, vel factum, vel concupitum, aliud autem quod pertinet ad rationem mali: quod est quasi formale in peccato: cum dixit, contra legem æternam*. Subdit autem S. Doctor hic ad 3. *In hoc quod dicit, contra legem æternam, tangit auersionem à fine, & omnes alias inordinationes*. In solutione vero primi inquit: *Affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus: sicut in diuinis genitum, & ingenitum ad relationem, vt Aug. dicit in 5. de Trinit., & ideo pro eodem est accipiendum, dictum, & non dictum, factum & non factū*. Sicque si hoc modo accipiatur, hæc diffinitio omnibus peccatis tam commissionis, quam omissionis conuenit.

Dubium. An peccatum commissionis formaliter sit aliquid reale positiuum.

PArtem negantem quidam tenent, & probant primo, in sacris litteris peccatum appellatur nihil, vt Amos 6. v. 14. *Qui lætamini in nihilo*: vbi D. Hieronym. per nihilum intelligit mendacium, atque peccatum. Et Ioan. 1 v. 3. *Sine ipso factum est nihil*, vbi D. August. ait. *Peccatum quidem non per ipsum factum est, & manifestum est, quia peccatum nihil est*; ergo non est aliquid rea-

reale positiuum. Confirmatur primo, Concilia, & S. Patres contra Manicheos sæpè affirmant, malum præcipuè culpæ, non esse naturam, aut entitatem aliquam, sed priuationem boni; ergo &c. Confirmatur secundò D Thom. infra quæst. 88. art. 4. dicit. *Est quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, & huius priuatio est essentialiter ipsum peccatum*, Et 2. 2. quæst. 10. art. 3. ait: *Omne peccatum formaliter consistit in auersione à Deo*; & quæst. 118. art. 5. *Omne peccatum ex hoc ipso quod malum est, consistit in quadam corruptione siue priuatione alicuius boni, &c. Corruptio, vel priuatio boni formaliter se habet in peccato, conuersio autem ad bonum commutabile materialiter*. Et 3. part. q. 86. art. 4. ad 1. idem afferit his verbis: *Auersio à Deo est ibi* (scilicèt in peccato) *sicut formale, conuersio autem ad bonum creatum sicut materiale*; ergo formaliter peccatum non est aliquod reale positiuum.

Secundò, malum essentialiter est priuatio, & non ens: sed peccatum essentialiter est malum; ergo essentialiter est priuatio & non ens. Maiorem ostendit D. Thom. 1. par. q. 48. art. 1. ex D. Dionisio cap. 4. de Diuin. nom. vbi ait: *Malum est non existens*; & ratione; omne ens in quantum ens est bonū, & bonum conuertitur cum illo: ergo malum, qua malum est, non est ens. Minor probatur: nam peccatum à Sanctis simpliciter & absolutè malum dicitur, immò summum malum, quod in ratione mali excedit omnia alia mala; vndè potius eligenda

da sunt omnia mala pœnæ, quam vnum peccatum veniale; ergo &c. Si dicas peccatum esse malum morale, quod non consistit in priuatione, sed positiuum est. Contra: malum morale est directè inferius ad malum transcendentale, non minus quam bonum morale ad bonum transcendentale; ergo si malum transcendentale in priuatione consistit, etiam malum morale. Confirmatur 1. peccatum omissionis & cõmissionis vniuocè conueniunt in ratione peccati & mali moralis, vndè & reducuntur ad idem vitium secundum speciem; ergo sicut malum morale, & peccatum omissionis consistit in priuatione, ita & peccatum commissionis. Confirmatur 2. in omni peccato commissionis inuenitur priuatio, quæ malum morale est, cum habeat oppositionem cum ratione, & in actu cui annectitur sit volita; ergo aut præter hanc non est alia ratio mali moralis, aut in peccato sunt duæ rationes mali completæ & adæquatæ, quod est absurdum. Confirmatur 3. Ablata auersione à Deo, etiam si manet inordinata conuersio, tollitur peccatum, vt docet D. Th 3. p. q. 86 art. 4. ad 1. & illa posita, ponitur peccatum: ergo in illa consistit ratio formalis peccati.

Tertiò, si peccatum esset aliquid reale positiuum, esset à Deo, & participatio diuinę entitatis, & à Deo amabile, & in Deum tanquam in vltimum finem ordinaretur, illiusque Deus ideam haberet: sed hoc est falsum; ergo &c. Confirmatur. Si malitia

mora

moralis esset entitas realis positiua & differentia constitutiua alicuius actus humani, actus ipse peccati essentialiter esset malus moraliter, sed hoc est falsum; nam vt ait D. Th. sup. q. 18. ar. 1. *De bono & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono & malo in rebus*, Bonum autem & malum transcendens non conuenit essentialiter entibus naturalibus. ergo &c.

Quartò, negari non potest peccatum in sua essentia intrinsecè includere priuationē; ergo si ratio eius formalis & specifica realis est & positiua, ex positiuo & priuatione simul coalescet: sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor: ex positiuo & priuatione magis repugnat fieri vnum per se, quam ex rebus diuersorum prędicamentorum, differunt enim plusquam genere: sed peccatum est vnum per se; ergo &c. Confirmatur: Priuatio & entitas positiua non possunt vnum per se conficere, sicut materia & forma, nec sicut genus & differentia; nec vt partes integrantes, nec alia ratione; ergo peccatum, quod vnum per se est, non potest ex illis coalescere, sed formaliter in sola priuatione consistit.

Quintò, ratio formalis peccati est relatio quædam rationis; ergo peccatum, licet formaliter sit quid positiuum, non tamen reale. Antecedens probatur: Tum quia D. Dionsi. c. 4. de Diuin. nom. ait, peccatum esse quandam dissonantiam, vel disconuenientiam cum ratione, quæ certè relatio rationis est; & D. Thom. in 2. d. 37. q. 1. art. 2.

ad

ad 1. dicit *Istum peccare est quoddam ens rationis*. Tum etiam, quia idem actus omnino inuariatus secundum esse reale, si accedat noua prohibitio, potest fieri de bono malus; præterea, ratio formalis peccati in multis pendet ex libera voluntate alterius, ratio enim furti requirit vt res accepta sit aliena, & ratio adulterii, vt mulier sit alteri nupta, quæ pendent ex libera voluntate alterius: pendent etiam ex extrinseca aduertentia & libertate operantis; ergo non est quid reale, sed relatio rationis, quæ sola potest actui aduenire sine aliqua eius mutatione, per solam mutationem extrinsecã, & pendere ex libera voluntate alterius, & ex extrinseca aduertentia, & libertate operantis. Tum denique, quia sicut bonum dicitur alicui, quod illi est conueniens, ita malum morale, quod est disconueniens homini vt est rationalis: sed disconuenientia ad rationem est relatio rationis; ergo & ratio formalis peccati.

Dicendum tamen est 1. Peccatum commissionis formaliter non esse puram priuationem. Probatur primo. Hieremiæ 2. v. 13. dixit Dominus populo Israel propter peccatum Idolatriæ, quod commiserunt: *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas &c.* Primum auersionem à Deo significat, secundnm conuersionem ad creaturas, seu idola: at licet auersio à Deo sit priuatio, cõuersio tamen ad creaturas, & idola, positiua est; ergo cum vtrumque malum ad ratio-

nem

nem formalem peccati pertineat, illud non erit formaliter pura,& sola priuatio. Confirmatur: nam in Scriptura sæpè,& in Concilio Trident.Sess.6.can.6, peccata vocantur mala opera, & est sermo de peccatis formaliter, nam à Deo solum esse permissiue dicuntur: sed puræ, & solæ priuationes nequeunt dici mala opera,nam hęc aliquid positiuum sunt; ergo &c.

Secundò probatur, ex diffinitione peccati hic adducta à D.Thom. ex Diu. Augnst. à nobisque explicata; iuxta primam enim explicationem manifeste conuincit nostram conclusionem,vt patet ex argumento quod ex ea deduximus. Iuxta secundam etiam explicationem ecce argumentum: ratio mali,quæ in peccato commissionis se habet vt formale non est absoluta,& pura priuatio sed tendentia ad obiectum non conueniens rationi,vt docet D Thom. supra quæst. 18. a.5.ad 2 cui non opponitur quod hic ait *Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione*, nam hæc debitæ commensurationis carentia& priuatio, sequitur ex tendentia ad obiectum non conueniens rationi; ergo nec peccatum commissionis formaliter erit pura priuatio. Confirmatur: nam vt hic ad 3. docet Diu. Thom. esse contra legem æternam, quod est formale in peccato,explicat omnes peccati inordinationes: sed in peccato commissionis non est solum inordinatio priuatina, sed etiam positiua, vt hic 9. *in eodem articulo* ostendit Caietanus, vt patet, nam ten-

ad 1. dicit *Istum peccare est quoddam ens rationis*. Tum etiam, quia idem actus omnino inuariatus secundum esse reale, si accedat noua prohibitio, potest fieri de bono malus; præterea, ratio formalis peccati in multis pendet ex libera voluntate alterius, ratio enim furti requirit vt res accepta sit aliena, & ratio adulterii, vt mulier sit alteri nupta, quæ pendent ex libera voluntate alterius: pendent etiam ex extrinseca aduertentia & libertate operantis; ergo non est quid reale, sed relatio rationis, quæ sola potest actui aduenire sine aliqua eius mutatione, per solam mutationem extrinsecã, & pendere ex libera voluntate alterius, & ex extrinseca aduertentia, & libertate operantis. Tum denique, quia sicut bonum dicitur alicui, quod illi est conueniens, ita malum morale, quod est disconueniens homini vt est rationalis: sed disconuenientia ad rationem est relatio rationis; ergo & ratio formalis peccati.

Dicendum tamen est 1. Peccatum commissionis formaliter non esse puram priuationem. Probatur primo. Hieremiæ 2. v. 13. dixit Dominus populo Israel propter peccatum Idolatriæ, quod commiserunt: *Duo mala fecit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas &c.* Primum auersionem à Deo significat, secundnm conuersionem ad creaturas, se u idola: at licet auersio à Deo sit priuatio, cõuersio tamen ad creaturas, & idola, positiua est; ergo cum vtrumque malum ad ratio-

nem

nem formalem peccati pertineat, illud non erit formaliter pura, & sola priuatio. Confirmatur: nam in Scriptura sæpè, & in Concilio Trident. Sess. 6. can. 6, peccata vocantur mala opera, & est sermo de peccatis formaliter, nam à Deo solum esse permissiue dicuntur: sed puræ, & solæ priuationes nequeunt dici mala opera, nam hęc aliquid positiuum sunt; ergo &c.

Secundò probatur, ex diffinitione peccati hic adducta à D. Thom. ex Diu. Augnst. à nobisque explicata; iuxta primam enim explicationem manifeste conuincit nostram conclusionem, vt patet ex argumento quod ex ea deduximus. Iuxta secundam etiam explicationem ecce argumentum: ratio mali, quæ in peccato commissionis se habet vt formale non est absoluta, & pura priuatio sed tendentia ad obiectum non conueniens rationi, vt docet D Thom. supra quæst. 18. a. 5. ad 2 cui non opponitur quod hic: ait *Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione*, nam hæc debitæ commensurationis carentia & priuatio, sequitur ex tendentia ad obiectum non conueniens rationi; ergo nec peccatum commissionis formaliter erit pura priuatio. Confirmatur: nam vt hic ad 3. docet Diu. Thom. esse contra legem æternam, quod est formale in peccato, explicat omnes peccati inordinationes: sed in peccato commissionis non est solum inordinatio priuatiua, sed etiam positiua, vt hic 9. *in eodem articulo* ostendit Caietanus, vt patet, nam

ten-

tendere in obiectum dissonans regulæ rationis, & legis æternæ, & contrarietas ad virtutis actum, quem lex præcipit, est inordinatio quædam positiua, quã comitatur priuatiua inordinatio carentiæ rectitudinis, quã actus debet habere, ergo &c.

Tertiò probatur ex D Thom. nam 1 par. quæst. 48. art. 1. ad 2. ait: *Bonum & malum sunt differentiæ constitutiuæ in moralibus.* Et hic quæst. 18 art, 5. *Bonum & malum diuersificant speciem in actibus moralibus, differentiæ enim per se diuersificant speciem.* Docet autem Sanctus Doctor infra quest. 72. art. 1. & q. 79. artic, 2. ad 3. peccata & actus malos non diuersificari, nec recipere speciem ex ipsa priuatione, hancque non esse differentiam specificam eorum; sentit ergo priuationem non esse rationem formalem peccati commissionis. Respondent: malum quod diuersificare speciem in moralibus docet Diu. Thom. non tam esse malitiam formalem, quam actus positiuos, qui sunt materiale; substractum malitiæ, non secundum se, sed vt subsunt malitiæ. Sed contra hoc est. Tum quia actus ipsi non sunt differentię cõstitutiuę, sed per eas constituti. Tum etiam, quia D. Thom. eodem modo loquitur de malo, ac de bono: at bonum pro formali est differentia constitutiua in moralibus; ergo & malum. Confirmatur 1 nam. q. seq. art. 1. & ar. 6. ad 2. & ar. 9 ad 1. ait Sanctus Doctor: *Peccatum non sortitur speciem ex parte priuationis, vel auersionis, sed ex conuersione ad obiectum actus.* At vnumquodque sorti-

tur

tur suam speciem ex ratione sua formali; ergo priuatio non est ratio formalis constitutiua peccati commissionis. Confirmatur 2. nam infra quæst 73. ar. 1. inquit Diu. Thom. *Secundum illud quod perficit speciem peccatorũ, nullam connexionem habent peccata ad inuicem.* Docet autem S. Doctor. 3. par. q. 86. ar. 3. ad 3. *Peccata quamuis non sint connexa quantum ad conuersionem, sunt tamen connexa quantum ad auersionem.* Sentit ergo auersionem non esse quod perficit speciem peccati, sed conuersionem, quæ non est pura priuatio. Confirmātur 3. nam infra q. 73. art. 2. docet Dius Thom non omnia peccata esse paria, quia peccatum non est priuatio pura & in facto esse, sicut mors & tenebra, sed in fieri & in via, sicut ægritudo seu morbus aliquid reale positiuum est: vndè in prædicamento qualitatis sub specie dispositionis illum constituit Arist. ergo & peccatum. Confirmatur 4. nam idem D. Thom. quæst 2. de Malo art. 1. hanc constituit differentiam inter peccatum omissionis & commissionis: *Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum, sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus, sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit* De peccato vero commissionis ait ibidem ad 4. *In peccato transgressionis non est verum, quod peccatum sit priuatio sed quod peccatum est actus priuatus debito ordine, sicut furtum, vel adulterium est quidam actus inordinatus.* Sentit ergo peccatum cõmissionis essentialiter esse aliquid, positiuum

&

& formaliter non esse solam, & puram priuationem, sicut est peccatum omissionis.

Quartò probatur, si peccatum, & malitia moralis formaliter esset pura priuatio, bonum, & malum morale priuatiuè, & non contrariè opponerentur, & inter illa non posset esse medium: sed hoc est falsum; ergo &c Maior patet: nam habitus, & priuatio non contrariè, sed priuatiuè opponuntur, & inter priuatiuè opposita medium esse nequit; licet enim inter cœcum, & habentem potentiam visiuam videatur esse medium, scilicet non videns, qualis est lapis; reuera tamen medium non est, sed negatio potentiæ visiuæ in subiecto illius non capaci: nam si subiectum illius capax sit, aut illam habet, aut eius priuationem nempe cęcitatem, inter quas nequit esse medium, cùm privatio sit carentia formæ in subiecto apto. Minor probatur: Tum ex Arist. in postpræd. cap. de oppofit. afferente bonum, & malum non priuatiuè, sed contrariè opponi, & inter illa esse medium, quod licet difficile sit nomine assignare: *Vtrinsque tamen extremorum negatione diffinitur, vt id quod neque bonum est, neque malum, neque iustum, neque iniustum:* Tum ex D. Thom. idem confirmante 1. part. quæst. 48. art. 1. ad 3. his verbis: *Ibi Philosophus loquitur de bono, & malo, secundum quod inueniuntur in moralibus; sic enim inter bonum, & malum inuenitur medium.* Quod & asserit tertiò cont. gent. cap. 9. & quæst. 2. de malo art. 5. ad 3. sic habet: *Bonum, & malum*

lum in moralibus opponuntur contrariè, & non secundum priuationem, & habitum: vnde nihil prohibet ea opponi mediatè, sicut Philosophus ponit. Tum denique, quia inter bonum, & malum morale, est indifferens, omnes enim fatentur dari actum indifferentem, aut in indiuiduo, aut saltem secundum suam speciem, & ex obiecto, vt patet ex dictis supra qu. 18. art. 8. vbi ad 1. ait D. Thom. malum morale non esse priuationem quæ consistit in priuato esse, qualis est cęcitas, sed quę consistit in priuari, qualis est ægritudo. *Vndè potest esse aliquod medium inter bonum, & malum.* Respondent: oppositionem contrariam, quæ est inter bonum, & malum, attendendam esse ex parte eius, quod est in illis materiale, actum scilicet, non præcisè secundum esse naturæ, sed quatenus habet annexam bonitatem, vel malitiam. Sed contra hoc est: nam cum tota oppositio actuum sumatur ex malitia, & bonitate, si hæ non contrariè, sed priuatiuè opponuntur, non possunt actus, vt illis subsunt contrariam oppositionem habere: sicut nec dici potest cęcitatem, & visum priuatiuè opponi: & hominem cæcum, & visu pręditum contrariè.

Quintò probatur cum Caietano infra quęst. 72. art. 1. Si peccatum formaliter esset priuatio, non possent vitia, & peccata opposita eidem virtuti distingui specię: sed hoc est falsum; ergo &c. Minor patet in peccatis auaritię, & prodigalitatis, quæ spe-

cie

cie distinguuntur, quantumuis eidem virtuti liberalitatis opponantur. Maior probatur: priuationes non possunt formaliter multiplicari, nisi ratione formarum; ergo cum rectitudo virtutis oppositæ, verbi gratia liberalitatis sit vna specie atoma, peccata, si huius rectitudinis priuationes sint, nō potuerunt multiplicari specie. Respondent: Eandem virtutem saltem amplecti plures rectitudines actuales specie diuersas, quibus opponuntur plures malitiæ & peccata actualia, vt priuationes earum: & præterea rectitudinem eiusdem virtutis, licèt formaliter vna sit, virtualiter tamen esse duplicē; liberalitas enim quatenus inducit ad conseruationem pecuniæ, virtualiter distinguitur à se ipsa vt inclinat ad effusionē & erogationem. Sed contra hoc est: Tum quia licèt actus eiusdem virtutis materialiter specie distinguantur; formaliter tamen eiusdem speciei sunt, cum in idem obiectū specie tendant, eorumque proinde bonitas & rectitudo formaliter eiusdem speciei esse debet; ergo & talis rectitudinis priuationes. Tum etiam quia si diuersitas illa virtualis sufficeret ad peccatorum speficam distinctionem, etiam possemus distinguere iustitiam, quatenus inclinat ad nō rapiendum aliena, & ad reddendum debita, & abstinentiam, vt inclinat ad temperatè comedendum, & ad non prętermittendum ieiunia debita, & asserere peccata specie distincta esse in auaro rapere, & non dare ea quæ debet, & in guloso superflua comedere

dere, & ieiunia debita prætermittere, quod tamen est contra D. Th. infra q. 72. ar. 6. Tum denique, nam quamuis in animalibus vita sensitiua & vegetatiua virtualiter distinguantur, propter illas non sunt diuersæ priuationes, & mortes secundum speciem: & licèt lux solis sit virtualiter multiplex, non constituuntur plures tenebræ; ergo nec propter virtualem distinctionem rectitudinis virtutis, plures priuationes illius, nec plura vitia, quorum quolibet posito, nec etiam ex parte manet virtutis rectitudo, sicut nec posita morte aliquid vitę.

Dicendum est 2. Rationem formalem peccati commissionis non esse aliquam relationem rationis, aut extrinsecam denominationem. Probatur 1. Ratio formalis huius peccati est inferior ad rationem formalem actus moralis, & se habet ad illam sicut ratio specifica ad genericam; bonum enim & malum differentiæ sunt specificæ diuidentes actum moralem: sed ratio formalis actus moralis, non est relatio rationis, aut extrinseca denominatio, vt probatum est supra quæst. 18. artic. 1. dubio vnico, con. 2. ergo nec ratiò peccati. Confirmatur, ens artificiale non minus dicit ordinem ad regulam artis & ideam, quam ens morale ad regulam morum, scilicet rationem & legem: sed ratio formalis entis artificialis non est extrinseca denominatio, aut relatio rationis; ergo nec ratio formalis entis moralis, atque peccati.

Secundò, actus vt est malus & peccatū habet

habet principium reale per se primo productiuum illius vt sic; ergo ratio illius vt sic non est extrinseca denominatio, vel relatio rationis. Consequentia patet, nam extrinseca denominatio non per se primo producitur, sed resultat ex forma extrinseca: & cum ad relationem non sit per se motus, nulla relatio, maximè rationis, per se primo producitur ab aliquo principio reali. Antecedens probatur: habitus vitij, verbi gratia iniustitię per se primo inclinat ad actũ sub ea ratione, qua est peccatum iniustitiæ, alias enim habitus iustitiæ punitiuę vel legalis in iudice, & habitus iniustitiæ quo quis inclinatur ad occidendos homines auctoritate priuata, non distinguerentur; sed habitus vitij est reale principium, cum ad primam speciem qualitatis pertineat; ergo &c. Confirmatur: peccatum vt sic formaliter habet effectus reales, nam mortale gratiam & charitatem corrumpit effectiuè, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 24. ar. 10. & conuertit, & ordinat hominem ad creaturam tanquam ad vltimum finem; ergo non est sola denominatio extrinseca, & relatio rationis, hę namque quales reales effectus habere possunt?

Dicendum est 3. Rationem formalem peccati commissionis esse positiuam & realem, importare tamen priuationem adiũctam. Probatur 1. ex D. Thom. nam 1. parte, quæst. 48. articul. 1, ad 2. ait: *Malũ quod est differentia constitutiua in moralibus, est quoddam bonum adiunctum priuationi alterius boni*

boni. Ethic. quæst. 79. art 2. appellat peccatum, *Ens cum quodam defectu*, Et 1. 2. q: 6. ar. 2. ad 2. loquens de peccati deformitate inquit: *Deformitas non solum importat priuationem debitæ formæ, sed etiam contrariā dispositionem*.

Secundò, formalis ratio peccati commissionis consistit in conuersione & actuali tendentia ad obiectum dissonum rationi: sed hæc est realis, & positiua, importans tamen priuationem adiunctam: ergo & ratio peccati. Minor patet: nam est quidam ordo transcendentalis similis illi quem omnes habitus & actus dicunt ad sua obiecta, à quo intrinsecè specificantur; & cum sit ad obiectum dissonum rationi, & finem indebitum, necessario ibi admiscetur priuatio finis debiti, & rectitudinis, & conformitatis ac debitæ commensurationis ad rationem & legem æternam. Maior probatur: ratio formalis cuiuscumque rei consistit in eo à quo sortitur speciem, aut in ordine ad illud à quo specificatur: sed vt docet D. Thom. infra quęst. 72. ar. 9. ad 1. *Peccatum sortitur speciem ex conuersione ad obiectum actus*, & vt ibidem ar. 1. ostendit, ab obiecto extrinsecè specificatur: *Vnde sequitur quod peccata propriè distinguantur specie secūdum obiecta*: ergo ratio formalis peccati in conuersione & tendentia actuali ad obiectum consistit. Confirmatur: nam vt hic ait D. Thom. *Peccatum nihil aliud est quā actus humanus malus*. Et vt dicit supra q. 18. ar. 8. *Actus humanus qui dicitur moralis habet*

habet principium reale per se primo productiuum illius vt sic; ergo ratio illius vt sic non est extrinseca denominatio, vel relatio rationis. Consequentia patet, nam extrinseca denominatio non per se primo producitur, sed resultat ex forma extrinseca: & cum ad relationem non sit per se motus, nulla relatio,maximè rationis,per se primo producitur ab aliquo principio reali. Antecedens probatur: habitus vitij, verbi gratia iniustitię per se primo inclinat ad actū sub ea ratione,qua est peccatum iniustitiæ, alias enim habitus iustitiæ punitiuę vel legalis in iudice, & habitus iniustitiæ quo quis inclinatur ad occidendos homines auctoritate priuata,non distinguerentur; sed habitus vitij est reale principium, cum ad primam speciem qualitatis pertineat; ergo &c. Confirmatur: peccatum vt sic formaliter habet effectus reales, nam mortale gratiam & charitatem corrumpit effectiuè, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 24. ar. 10. & conuertit, & ordinat hominem ad creaturam tanquam ad vltimum finem; ergo non est sola denominatio extrinseca, & relatio rationis,hę namque quales reales effectus habere possunt?

Dicendum est 3. Rationem formalem peccati commissionis esse positiuam & realem, importare tamen priuationem adiūctam. Probatur 1. ex D. Thom. nam 1. parte, quæst. 48. articul. 1, ad 2. ait: *Malū quod est differentia constitutiua in moralibus, est quoddam bonum adiunctum priuationi alterius boni*

boni. Ethic.quæst. 79. art 2. appellat peccatum, *Ens cum quodam defectu*, Et 2. 2. q: 6. ar. 2. ad 2. loquens de peccati deformitate inquit: *Deformitas non solum importat priuationem debitæ formæ, sed etiam contrariã dispositionem*.

Secundò, formalis ratio peccati commissionis consistit in conuersione & actuali tendentia ad obiectum dissonum rationi: sed hæc est realis, & positiua, importans tamen priuationem adiunctam: ergo & ratio peccati. Minor patet: nam est quidam ordo transcendentalis similis illi quem omnes habitus & actus dicunt ad sua obiecta, à quo intrinsecè specificantur; & cum sit ad obiectum dissonum rationi, & finem indebitum, necessario ibi admiscetur priuatio finis debiti, & rectitudinis, & conformitatis, ac debitæ commensurationis ad rationem & legem æternam. Maior probatur: ratio formalis cuiuscumque rei consistit in eo à quo sortitur speciem, aut in ordine ad illud à quo specificatur: sed vt docet D. Thom. infra quęst. 72. ar. 9. ad 1. *Peccatum sortitur speciem ex conuersione ad obiectum actus*, & vt ibidem ar. 1. ostendit, ab obiecto extrinsecè specificatur: *Vnde sequitur quod peccata propriè distinguantur specie secũdum obiecta*: ergo ratio formalis peccati in conuersione & tendentia actuali ad obiectum consistit. Confirmatur: nam vt hic ait D.Thom. *Peccatum nihil aliud est quã actus humanus malus*. Et vt dicit supra q.18. ar. 8. *Actus humanus qui dicitur moralis habet*

speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Vnde si obiectum actus includit aliquid quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem. Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis erit malus actus secundum speciem; ergo cùm ratio formalis constitutiua actus consistat in ordine & tendentia actuali ad obiectum à quo habet speciem, in transcendentali ordine & tendentia actuali ad obiectum dissonum rationi consistet ratio formalis actus humani mali, ac proinde peccati.

Qua autem ratione peccatum importet priuationem, difficile est explicare; Mihi duplex dicendi modus Thomistarum probabilis videtur. Primus importare illam vt necessario consequentem. Hunc tenet Cai. hic & infra quæst. 72. ar. 1. & 2. 2. q. 6. art. 2. §. *Ad hoc dicitur*, vbi ait, priuationem inuentam in actu malo moraliter esse de ratione speciei actus moralis, non vt differentiam intrinsecam, sed vt passionem consequentem ad differentiam intrinsecã. Habet etiam hic dicendi modus fũdamentum in D. Tho. nam quæst. 72. art. 1. ait inordinationem actus per accidens se habere ad intentionem peccantis, nullus enim intendens ad malum operatur, & esse extra rationem speciei, scilicet peccati, & q. 79. ar. 2. ad 3. dicit: *Priuatio & defectus qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica.* Et quæst. 3. de Malo, articul. 2. ad 3. inquit:

quit: *Deformitas peccati consequitur speciem actus secundum quod est moralis prout causatur ex libero arbitrio.*

Probatur etiam ratione: Actus habet rationem peccati priusquam intelligatur habere priuationem; ergo hanc solum importat actus malus & peccatum vt consequentem. Antecedens probatur. Odium Dei verbi gratia vt tendit ad obiectum dissonũ rationi, habet rationem peccati: sed hoc est prius quam intelligatur habere priuationem, nam causa est prior effectu, causa verò quare priuatio conueniat odio Dei est quia tendit in obiectum dissonum rationi; ergo &c. Confirmatur: in peccato prior est conuersio ad bonum commutabile & ad creaturam tanquam ad vltimum finem, quam auersio à bono incõmutabili & Deo vero vltimo fine, hæc enim ex illa causatur, & ad illam consequitur, sicut ex accessu ad terminum ad quem sequitur recessus à termino a quo: at in illo priori iam est ratio formalis constitutiua peccati, cum iam sit actualis tendentia ad obiectum dissonum rationi, quæ intrinsecè mala est, si non priuatiuè, saltem contrariè, & actum humanum facit intrinsecè malum, & peccatum, ergo priuatio, & auersio à Deo nõ includitur intrinsecè in ratione formali peccati, sed solum se habet ad illam cõsequenter.

Secundus modus dicendi est: Peccatum in sua essentia & ratione formali intrinsecè includere priuationem: non quidem tan-

quam genus aut differentiam, sed tanquā modum intrinsecum intimè imbibitum in tali ratione formali. Nunc videtur docere Capreolus in 2. dist. 33. c. 1. artic. 3. ad 3. Greg. contra 1. vbi sic habet: *Nulla entitas merè positiua sufficit ad completam rationem peccati, quia vltra hoc requiritur priuatio rectitudinis.* Et ad 4. ait, cum D. Aug. dicit peccatum non esse substantiam, *Accipit substantiam prout significat entitates pure positiuas non includentes in sua ratione priuationem.* Hanc autem docet ibidem ad 2. & 6. includi in ratione peccati in obliquo. sicque nō vt genus aut differentiam, sed vt modum intrinsecum. Ferrariensis etiam 3. Contragentes cap. 9. §. *Secundum*, & §. *Aduertè*, eundem modum dicendi videtur docere dum ait: *Priuatio non est genus & differentia, sed actus secundum tamen quod tali substernitur priuationi.* Expræssius tamen illum docent alij discipuli D Thom. Habetque maximū fundamentum in S. Doctore: nam prima parte, quęst. 48. articul. 1. ad 2. ait: *Remotio debiti finis constituit speciem in moralibus secundum quod adiungitur fini indebito*, & in 2. d. 34. quæst. 1 art. 2. ad 3. inquit: *Non sola priuatio specificat malum habitum & actionem, sed posito ordinis ad finem quandam cum priuatione debiti finis.*

Probatur etiam ratione: nam aliàs malū morale & peccatum non esset formaliter, sed solum causaliter malum: sed hoc est falsum; ergo &c. Maior probatur: nam vt sępe docet D. Thom. malum morale & pec-

catũ habet rationẽ mali] ex priuatione adiuncta ex hac enim inquit S.Doct.in 2.d.34. q. 1.ar. 2.ad 3.& d.35 q.1.art.2. *Ratio mali incidit*, & hic dicit: *Habet actus humanus, quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione*, & 2.2.q.6.art.2.ad 2. inquit. *Dicitur actus deformis per priuationem formæ intrinsecæ quæ est debita commensuratio*. Quod non solum videtur intelligendum de ratione mali priuatiuè, sed etiam contrariè; vtramque enim habet peccatum ex priuatione adiuncta, primam quasi à forma, secundam vt à modo intrinseco: ergo si hæc priuatio non includitur intrinsecè in ratione formali peccati, sed ad illam consequitur, & ex illa causatur, peccatum non erit formalitèr, sed solum causaliter malum.

Pro huius tamen modi dicendi, explicatione obserua primo: duobus modis aliquid in ratione formali alicuius rei constitutiua includi posse intrinsecè. Primo tanquam illius genus aut differentiam, ex quibus rei diffinitio constat; & hoc modo certissimum est, priuationem non includi in ratione formali peccati, nam cum hoc sit aliquid reale positiuum, neque pro genere, neque pro differentia potest habere priuationem, minus quam substantia aliquod accidens. Et propter hoc fortassis D.Thom. locis citatis pro præcedenti modo dicendi asseruit, priuationem extra rationem peccati esse & per accidens & consequenter ad illam se habere, quod enim non vt genus aut differentia ad rationem alicuius spectat, quo-

dam modo extra essentiam esse & ad illam consequenter & per accicens se habere dicitur, quantumuis sit illi intrinsecè coniunctum, vt patet in puncto respectu lineæ. Secundo tanquam modus intrinsecus intimè imbibitus in ratione ipsa formali, ratione cuius completur ratio ipsa formalis, & illo excluso aufertur; Hoc modo non visum pertinet ad rationem formalem obiecti fidei, & non habitum ad rationem formalem obiecti spei, & negatio diuisionis ad rationem formalem vnitatis, vt docet D. Th. 4. Metaph. lect. 3. & carentia termini ad quem ad rationem formalem motus; licet enim negationes sint: possunt pertinere ad rationem formalem entis positiui tanquam modi illius intrinseci sint, quibus ratio ipsa formalis positiua nequit esse, nec intelligi, ipsisq. exclusis, etiã ipsa excluditur. Hoc ergo modo dicimus priuationem includi in ratione formali positiua & reali peccati; sine priuatione enim non completur ratio formalis peccati, nec sine illa actus moralis est malus, nam teste Diu. Thom in 2 dist. 34. quæst. 1 art. 2, ad 3. malus dicitur non abstractè, sed concretè, vt includens scilicet in obliquo tanquam intrinsecum modum priuationem, quæ per se & abstractè malum est. Si autem interroges, quam priuationem vt modum intrinsecum includat in sua ratione formali peccatum? Respondeo: eam, quam hic carentiam commensurationis ad regulam humanæ rationis & legis æternæ appellat D. Thom. & ad 3. auersionem

à fine

à fine, & 1.p.quæst.48.art.1.ad 2.& in 2.distinct.34 q,1. art.2.ad 3. carentiam debiti finis, & dist.35. quæst.1.art.2.carentiam rectitudinis in actu,& carentiam conformitatis ad legem. Sine his enim nec esse,nec intelligi potest actus malus tendens in finem & obiectum dissonum rationi: nam sicut nequit intelligi actus bonus tendens in obiectum conforme rationi sine rectitudine, debito fine, conformitate & commensuratione ad rationem, ita nec actus malus tendens in obiectum dissonum rationi sine carentia rectitudinis, debiti finis, conformitatis & commensurationis ad rationem,nec sine auersione; nam cum auersio in actu nihil aliud sit quam carentia debiti finis, nequit intelligi conuersio ad finem indebitum sine auersione à debito fine, hæcque simul cum illa est,vel si ad illam sequitur in vno genere causæ,in alio eam præcedit in actione,quæ tendit in finem, negationem debiti finis importantem.

Secundo obserua; carentiam rectitudinis & conformitatis & commēsurationis ad legem,quæ in actu peccati intimè includitur, dici priuationem, quia licet peccatum, verbi gratia odium Dei; vt terminatur ad suum obiectum, non sit capax rectitudinis, & conformitatis ad rationem, sed hæc ei repugnet, tamen vt procedit à ratione, & voluntate capax est illius,& ei, vt actio humana est, debetur conformitas cum sua regula; & quia caret illa, ideo dicitur habere eius priuationem: Vnde D.Thom. si-

pra quæst. 18. artic. 1. ait, actionem humanam esse malam: *In quantum deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debebatur actioni humanæ*. Quibus verbis insinuat omni actioni humanæ deberi talem plenitudinē essendi, non secundum proprium eius obiectum, sed vt est moralis & humana, proindeque in actu malo & peccato esse priuationem rectitudinis, eo prorsus modo quo Arist. & D. Tho. 5. Metaph. lect. 20. text. 22. dicunt in talpa esse priuationem visus, quia vt animal illius capax est. In actu etiam fidei est priuatio euidentiæ, non quia sit aptus habere euidentiam quatenus est talis in specie, sed secundum rationem communem actus intellectualis. Potest etiam dici, vt in actui sit priuatio rectitudinis non requiri, vt actut ipse sit capax rectitudinis, sed sat esse, vt voluntas sit talis rectitudinis capax: nam vt ait Diu. Thom. quæst. 1. de Malo. art. 1. ad 1. *Quod non est malum secundum se sed alicuius, non priuatur aliquo bono, quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est priuatio formæ aquæ, quæ non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquæ; vnde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ; similiter autem ordo iustitiæ habet adiunctam priuationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiæ hoc requirit, vt aliquis peccans priuetur bono quod appetit. Sic ergo pæna ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic*: Vndè cum teste Caietano supra quæst. 18. art. 5. §. *Ad claritatem*, malum

in moralibus formaliter fit ens positiuum, & bonum in se, quamuis sit malum homini secundum rationem. sicut forma mortui est quoddam ens, & bonum in se, quãuis sit malum viuo; non opus est, vt talis rectitudinis, cuius priuationem includit, sit capax ipsum malum morale, sed satis est vt illius sit capax voluntas.

Ad 1. verò respondetur cum D. Thom. q. 2. de Malo, art. 1. ad 4. negando consequẽtiam. *Eo enim modo peccatum nihil est, quo nihil fiunt homines cum peccant: non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia in quantum peccant priuantur quodam bono, & ista priuatio est non ens in subiecto. Et similiter peccatum est actus priuatus ordine debito, & secundum ipsam priuationem dicitur nihil.* Ad confirmationem respondetur eodem modo. Concilia & Patres loqui de peccatò ratione adiuncti, modi scilicet intrinseci complentis illud in ratione mali, hic enim nihil aliud est quam priuatio boni. Vel loquuntur de peccato sumpto pro eo quod transacto actu permanet, à quo peccatores non peccantes dicimur. Vel si de actuali peccato loquuntur, de eo sermone faciunt, quatenus est malum simpliciter & absolutè, non quatenus tale malum, scilicet morale, atque peccatum est: Vnde D. Thom. quæst. 2. de Malo, art. 2. de eis qui dixerunt solam priuationem habere rationem peccati ait: *Considerauerunt in peccato solum rationem mali.* Ad 2. confirmat. Caiet. in locorum illorum commentariis respondet D. Thomam loqui

de peccato in genere mali simpliciter. Quod hic §. *In eodem articulo*, latius explicat, distinguens cum D.Thom. 2.2.quæst.10. ar.5. ad 1. peccatum in duo genera mali, scilicet simpliciter, & mali moralis, & asserens illi vt malum morale intimius conuenire conuersionem, quam auersionem; inquantum vero malum simpliciter intimius inesse ei auersionem, quam conuersionem. Et quoniam inordinatio priuatiua, & auersio pertinens ad peccatum in quantum est malum simpliciter, sequitur ex inordinatione contraria, & conuersione, quæ pertinet ad peccatum in quantum habet rationem mali moralis, & voluntarij; ideo inordinatio priuatiua tamquam vltimum superueniens peccato dicitur quasi formale; & actus denominatus ab illa quasi materiale in peccato. Dici etiam potest, priuationem & auersionem appellari à Diuo Thom. formale in peccato, quia est modus intrinsecus complens & modificans rationem eius formalem; id enim quod modificat & complet, formale dicitur respectu eius quod completur & modificatur. Vnde sicut in ratione formali obiecti fidei veritas prima quodammodo se habet vt materiale respectu non visi, & hoc respectu illius vt formale: propter quod D.Th. q.14 de Verit.a.3.ad 6.dixit: *Veritas prima non est obiectū proprium fidei; nisi sub hac ratione prout est non apparens*: ita in ratione formali peccati conuersio ad obiectum dissonum rationi quod-
aun-

ammodo se habet vt materiale respectu priuationis & auersionis, & hęc respectu illius vt formale,quia hæc est modus intrinsecus complens rationem formalem peccati, sicut non visum est modus intrinsecus complens rationé formalem obiecti fidei. Quod vero D.Thom infra q 85. art.4.inquit,peccatum essentialiter esse priuationem actus ordinati, exponi potest de priuatione non in facto esse, quæ significat omnimodam carentiam formæ debitæ, sed in fieri, quæ est forma positiua,ad quam sequitur priuatio,qualis est ægritudo:

Ad 2. respondetur: optimam esse solutionem ibi positam: nam vt hic, §. *In eodem articulo*,& supra quæst. 18. artic. 5 ait Caiet.peccatum malum morale est quod non est malum simpliciter, sed huic. Sicut enim frigus est in se bonum quoddam, & est malum calido: & sicut forma mortui est quondam ens, & bonum in se, quamuis sit malum viuo; ita intemperantiæ, vel iniustitiæ actus est in se bonum quoddam, est tamen malum rationali vitæ,vel homini secundum rationem. Licet autem malum simpliciter sit essentialiter priuatio; malum tamen morale, vt docet D.Thom. 1. p. quæst. 48. artic. 1. ad 2. *Est quoddam bonum adiunctum priuationi alterius boni*. Ad impugnationem dico: sicut persona dicitur inferior respectu indiuidui, non ratione significati formalis,nam personalitas,quam formaliter significat persona, non est infe-

rior ad naturam, quam formaliter significat indiuiduum; sed ratione naturæ, quæ est significatum materiale personę, & formale indiuidui, nam natura quam significat persona est sola intellectualis, quam verò significat indiuiduum, vt sic abstrahit à rationali, & irrationali, & à substantiali & accidentali, vt diximus 1. p. quæst. 10. art. 1. ita malum morale dicitur inferius ad malum transcendentale non propter suam rationem formalem, sed propter priuationem adiunctam, aut consequentem, aut intimè imbibitam in tali ratione formali tanquam modum eius intrinsecum.

Ad 1. confirmationem respondet D.Thom. quæst. seq. artic. 6. ad 3. vbi nos explicabimus quomodo omissio, & commissio possint esse eiusdem speciei in genere moris.

Ad 2. confirmationem dico; in quolibet peccato commissionis duplicem inueniri malitiam, vnam positiuam, & contrariam, alteram priuatiuam. Oportet namque (ait Caiet. hic §. *In eodem art.*) dicere quod peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrariè, & priuatiuè; intemperantia enim est actus malus contrariè, pro quanto est actus habens contrarium obiectum formale obiecto temperantiæ: est verò malus priuatiuè, pro quanto est actus priuatus rectitudine, quam debet habere. Sed aduertè, has duas malitias in quolibet peccato inuentas, licèt materialiter differant sicut positiuum, & priuatiuum, formaliter tamen vnam non ponere in numerum

rum

rum nec distingui ab alia, quia ambæ sunt volitæ sub eodem motiuo, & vna se habet respectu alterius vt modus intrinsecus illius, licèt autem malitia priuatiua pertineat ad genus moris, quia dissonat rationi & est complementum peccati & culpæ, quæ habet rationem moralem; tamen, quia ratio moralis vt sic importat rationem voluntarij, & malitia priuatiua non est volita propter se, sed propter obiectum dissonum rationi, vel malitiam cõtrariam, ideo malitia contraria absolutè vocatur malitia moralis; malitia verò priuatiua nequaquam, sed malitia simpliciter, peccatumque sub malitia contraria, & priuatiua consideratum appellatur malum morale, & consideratum sub malitia priuatiua malum simpliciter. Ad 3. confirmationem dico, D. Thom. ibi loqui de peccato habituali transacto actu manente, ratione cuius homo peccator dicitur: hic verò nos loquimur de peccato actuali, ratione cuius homo dicitur peccans; cuius essentia licèt in re inueniri non possit sine priuatione, & auersione, saluatur tamen illa præcisa per intellectum, si teneamus esse veluti passionem consequentem: & licèt possimus asserere nec sine illa posse intelligi, hoc non est, quia sit eius essentia aut ratio formalis, sed quia est eius intrinsecus modus.

Ad 3. Iuxta secundum modum dicendi explicatum in tertia conclusione facilimè respondetur: peccatum secundum suam ra-

rationem formalem non dicere puram, & solam entitatem positiuam, sed duo nempe entitatem positiuam in recto, & priuationem in obliquo sicut modum intrinsecum; est enim peccatum actus cum deformitate, vel ens cum defectu. Licet autem tota entitas, quæ est in peccato sit à Deo; quia tamen deformitas, & priuatio in ratione eius formali, vt intrinsecus modus inclusa non est à Deo, nec peccatum à Deo erit; nam vt ab illo esse diceretur oporteret vt vtriusque, quod includit, & ex quo resultat eius ratio formalis causa esset. Vnde Capreolus in secundo, distinct. 35. quæstione 1. articulo 3. ad 2. Gregorij ait: *Quod argumentum solum concludit quod peccatum in suo significato non dicit puram, & solam entitatem positiuam, & hoc concedimus, non autem concludit quin peccatum in recto dicat entitatem positiuam, & in obliquo importet priuationem; peccatum enim de quo loquimur est actus cum deformitate, puta odium Dei, vnde nullus sanæ mentis negaret odium Dei esse peccatum, & constat quod odium Dei est aliqua entitas.*

Iuxta primum etiam dicendi modum Caietani respondetur: rationem formalem peccati importare quidem entitatem realem positiuam, non tamen quomodocumque, sed vt ex illa sequitur priuatio rectitudinis, & auersio a Deo. Licet autem Deus sit causa entitatis, quæ est in peccato, non tamen est causa eius, vt ex illa sequitur priuatio rectitudinis, & auersio à Deo; alias Deus esset causa saltem per accidens talis

pri-

priuationis, nam quod est causa causæ, est causa causati, si sit causa causæ, vt ex illa sequitur effectus, etiam si hic sit priuatio; agens enim quod est causa per se ignis geniti est causa per accidens priuationis formæ aquæ, quę sequitur ad formam ignis: vndè propter hoc D. Thom. infra quæst. 79. art. 1. ad 3. & ar. 2. & quæst. 3. De malo, ar. 1. ad 4. docet, Deum non esse causam liberi arbitrij, quatenus hoc est causa peccati, nec actus peccati quatenus ex hoc consequitur peccati deformitas; ergo similiter non erit causa entitatis, quæ est in peccato quatenus ex hac sequitur priuatio rectitudinis, & auersio à Deo: ac proinde cum ratio formalis peccati entitatem positiuam importet, vt ex illa sequitur talis priuatio, & auersio, concludi non potest à Deo esse, quantumuis necessarium sit fateri entitatem, quæ in illa est absolute sumptã à Deo esse, sicut absolutè fatemur à Deo esse liberum arbtrium & actum seu materiale peccati. Si quæras autem qua ratione differant formale, & materiale peccati quãtum ad hoc? Respondetur: quia priuatio non sequitur immediate ex materiali sed ex formali, ait namque D. Thom. quæst. 3. De malo, artic. 2. ad 2. *Deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturæ, sic autem à Deo causatur, sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio.*

Possumus etiam cum Caietano infra quæstione 79. articulo primo, secundo respo-

mi, non reducitur in causam primam. Vndè sicut idem D Thom. inquit in 2. distinct. 37. quest. 2. art. 2. *Non potest dici absolutè, quod peccatum sit à Deo, vt homicidium aut aliquid huiusmodi, nisi cum hac additione in quantum est actus, & in quantum est ens*. Si autem arguatur, peccatum commissionis est aliquid reale positiuum formaliter: sed Deus est causa cuiuscumque entitatis; ergo & peccati commissionis formaliter sumpti. Concessa maiori, & minori neganda est consequentia; variatur enim appellatio: nam in minori terminus ille, causa, appellat supra rationem entitatis & perfectionis; in conclusione vero supra rationem peccati & mali moralis. Terminus namque hic, causa, appellat supra rationem, vel conceptum formalem cui coniungitur, vt patet cum dicimus Petrum esse causam statuæ; nam non est sensus, esse causam ligni, aut argenti, sed statuæ quantum ad formale scilicet figuram. Vndè cum in minori hic terminus, causa, coniungatur entitati, appellat supra formalem rationem entitatis & perfectionis: cum autem in conclusione hic terminus, causa, coniugatur cum peccato appellat supra rationem formalem peccati, & malitiæ moralis, & sic variatur appellatio; & nulla est consequentia; nam ex eo quod Deus sit causa omnis entitatis vt entitas est, solum sequitur esse causam peccati sub ratione entitatis, non tamen sub ratione peccati, quia ab vna causa procedit peccatum sub ratione entitatis, & perfectionis, & ab

alia

alia sub ratione peccati & mali moralis. *Et si instetur* (inquit Caietan. vbi supra) *quia species moralis mali non est diuisibilis in plura, quorum vnum fiat ab agente deficiente, & alterum ab altero: facilis est responsio, quia in resolutione effectuum in causas non consideratur distinctio rei, sed rationum rei, & sic species mali moralis simpliciter resoluitur in agens defficiens: secundum id autem, quod perfectionis habet, vt sic resoluitur solum in agens.* Huius rei exemplum esse potest in causalitate corporum cælestium respectu substantiarum materialium, quæ hic in inferioribus fiunt. Si quis enim ita argumentaretur: corpora cælestia sunt causa principalis omnium substantiarum materialium, vt colligitur ex D. Thom. 1. par. quæst. 115. art 3. sed viuentia sunt substantię materiales; ergo corpora cœlestia sunt causa principalis viuentium: nulla est consequentia ob defectum variationis appellationis; nam quamuis corpora cœlestia sint causa principalis omnium generabilium, & corruptibilium secundum rationem substantiæ corporeæ, non tamen sũt secũdũ rationem viuentis, vt colligitur ex D. Th. 1. part. quęst. 79 ar. 3. ad 3.

Ad confirmationem neganda est minor. Ad probationem dico: etiam rebus naturalibus attribui bonum secundum suum esse essentiale vt colligitur ex D Thom. supra quæst. 18. art. 3 ad 3. & art. 5. ad 1. Est tamen hæc differentia inter naturalia & moralia; nam in essentia naturalium includitur boni-

tas

tas vt passio transcendens; respectu vero moralium bonum & malum per se differentiæ sunt, vt patet ex dictis supra quæst. 19 art. 1. Vnde cum loco citato ait D. Thom. eodem modo loquendum esse de bono & malo in actionibus & in rebus, non est intelligendus quantum ad omnia, sed quantum ad ea, quæ ibi intendebat.

Ad 4. argum. posset quis dicere peccatum non esse vnum per se: nam D. Thom. in 2. dist. 34. quæst. 1. ar. 2 ad 3. illud vocat malum non per se & abstracte sumptum, sed malum per accidens & concrete. Sed Caiet. infra quæst 72 art. 1. peccatum vnum per se esse colligit, quod absolutè diffiniri, distinguique specifice consueuit: hæc enim de vno per accidens non quæruntur. Vnde respondetur: essentiam & rationem formalem peccati vtrumque includere, entitatem scilicet positiuam & priuationem; hanc tamen non vt partem essentiæ, sed vt intrinsecum modum eius, quod non tollere vnitatem per se ostendunt exempla adducta obiecti fidei, & spei, vnitatis, ac motus. Et prçterea explicatur: nam huiusmodi modus intrinsecus complens rationem formalem peccati, non facit compositionem cum illa, sicut nec punctum cum linea, quam terminat ac complet, ac proinde tametsi diuersi generis sit, eius vnitatem per se non tollit, nam solum auferret, si cum illa vnum componeret. Ad confirmationem hinc patet quid sit dicendum; priuatio enim & entitas positiua non efficiunt

ciunt vnam rationem peccati sicut partes physicæ aut metaphysicę, aut integrales, nec sicut componentia; sed ex illis resultat, & coalescit ratio peccati sicut ex essentia & eius intrinseco modo ac complemẽto, quod vnitati per se non obstat.

Ad 5. respondetur negando antecedens. Ad 1. probationem dico, dissonantiam, & disconuenientiam, de qua loquitur D. Dionys. non esse relationem rationis, sed transcendentalem; importat enim realem habitudinem & tendentiam ad obiectum dissonum rationi, quæ est respectus quidam trãscendentalis similis illi quem scientia, & quilibet habitus dicit ad suum obiectum. D. Thom. etiam non loquitur de ratione formali peccati; sed de compositione propositionis in qua enuntiatur aliquem peccare, quam constat esse ens rationis & opus intellectus talem compositionem formantis. Ad 2. probationem negandum est actũ fieri de bono malum absque vlla variatione, & mutatione intrinseca saltem in genere moris, vt diximus supra q. 18. art. 1. & q. 19. art. 1. & patet, nam quando actus est bonus, diligitur a Deo, & quando est malus, & peccatum odio habetur ab illo iuxta illud Sapien. 14. v. 8. *Odio sunt Deo impius, & impietas eius.* At ista mutatio non prouenit ex mutatione diuinæ voluntatis, quæ est immutabilis: ergo ex mutatione intrinseca ipsius actus, si enim in se ipso omnino immutatus maneret, Deus eodem modo se habe-

haberet respectu illius, ac se habebat antea. Confirmatur; actus quando est bonus tendit in obiectum conforme rationi, & in Deum tanquam in vltimum finem ordinatur, quando verò est malus tendit in obiectum dissonum rationi, & tanquam in vltimum finem ad creaturam ordinatur; ergo cum tendentia actus in suum obiectum sit illi intrinseca & realis, ordo etiam ad vltimum finem aliquid reale & intrinsecum sit, sicut & ordo cuiuscumque effectus ad suam causam, his variatis ex variatione obiectorum & finium, necessariò actus ipse debet realiter & intrinsecè variari in esse moris. Vndè licet actus comestionis carnium continuatus à feria quinta vsque ad feriam sextam sit idem in esse naturæ, & secundum substantiam: in genere tamen moris & accidentaliter mutari debet. Quamuis etiam ratio peccati in multis pendeat ex voluntate alterius; hoc tamen non tollit eius realem entitatem: nam etiam iustitia in emptionibus, & venditionibus, & castitas coniugalis pendet ex voluntate alterius vendentis, vel ementis, & contrahentis matrimonium: & tamen non sunt relationes rationis. Idem est de aduertentia & libertate operantis; his enim variatis variatur obiectum in genere moris ac proinde actus ipse & tendentia in tale obiectum. Ad 3. probationem nego minorem: locis enim citatis diximus talem disconuenientiam non esse relationem rationis, sed habitudi-
ncm

nem quandam tranſcendentalem, quæ realis eſt, ſicut & ea, qua habitus & actus reſpiciunt ſua obiecta.

Circa ſolutionem quarti, dubium excitari ſolet. An omne peccatum ſit malum quia prohibitum lege æterna? Ad quod licet quidam cum Scoto in 2 diſt.37.& Durando in 1.diſt.47. negando reſpondeant, affirmando reſpondendum eſt. Quod colligitur ex diffinitione peccati tradita à D. Aug. & à D. Thom. hic explicata, præſertim ex vltima eius particula, *Contra legem æternam*. Oſtendit etiam S. Auguſt. lib.16.de Ciuitat. Dei, cap.27. ex illo Pſal.118. v. 119 *Præuaricantes reputauit omnes peccatores terræ*. Et ex illo ad Rom 4 v.15. *Vbi non eſt lex, nec præuaricatio*. Quibus conſonat quod dicitur 1. Ioan 3.v.4. ſecundum aliam translationem: *Omnis faciens peccatum, & tranſgreſſionem legis facit: & peccatum eſt tranſgreſſio legis*. Patet quoque ratione, quia licet quidam actus eſſentialiter & natura ſua boni, vel mali ſint, conformes, vel diformes naturę rationali: quantum ad hoc tamen ſubduntur legi æternæ approbanti quoſdam, & alios prohibenti, ergo ſicut deficiente cauſa prima, omnia etiam neceſſaria deficerent, vt diximus 1.p.q.14.ar.1 dub.1.concluſ.3. ita deficiente lege æterna, bonitas & malitia moralis talium actuum deficeret: nam boni, vel mali ſunt, quia lex æterna tales eſſe dictat, & non è conuerſo.

Auctores autem oppoſitæ ſententiæ decepti ſunt exiſtimantes legem æternam Dei

Dei esse iudicium, vel cognitionem supponentem iam malitiam aut bonitatem in actu; quod falsum est: nam lex æterna nihil aliud est quam dictamen Dei imperans vel pręcipiens: hocque Dei dictamen, vt dicemus infra q.93.ar.1.& 94.ar.1 non est actus ipse imperii, sed diuina ipsa essentia vt species expressa & verbum quoddam essentiale, quod licet ea, quæ sunt de iure positiuo, non necessario, sed vt habent adiuncta Dei voluntatem, exprimat, sicut ideæ futura contingentia repræsentant; tamen ea quæ sunt de iure naturali, necessario exprimit, sicut & necessaria, vt hominem esse rationalem. Vndè sicut implicat contradictionem hominem non esse rationalem: ita & odium Dei non esse malum, quamuis malum non sit nisi quia prohibitum lege æterna: nam hæc prohibitio nihil aliud est, quā prædicta diuini dictaminis expressio, quæ non libera, sed necessaria est.



QVAE-

QVÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccata differant specie secundum obiecta.

Conclusio est affirmans.

EX hac conclusione colligunt discipuli D. Thom. peccatum formaliter non esse priuationem, sed positiuum aliquid: nam essentialis distinctio priuationũ ex formis oppositis sumitur vt patet in cęcitate & surditate. Qui tamen peccatum formaliter in priuatione consistere opinantur, asserunt intentionem Diu. Thom. hic non fuisse docere distinctionem peccatorũ formaliter ex parte malitiæ sumi ab obiectis, sed tantum radicaliter & ex parte actus voluntarij: propter hocque in corp. & ad 2. dixisse peccata magis distingui specie ex parte actuũ & secundũ obiecta eorum quam ex parte inordinationis & secũdũ opposita, quia scilicet radicaliter & causaliter ex obiectis actuũ sumitur peccatorũ distinctio, licet formaliter sumatur ex rectitudinibus oppositis. Sed quis non videt hoc falsum esse? Nam vt colligitur ex primo articuli argumen-

mento eiusque solutione, peccata eodem modo dicuntur hic distingui secundum obiecta & fines, quo supra qu. 18. art. 2. & 4. & 6. ostensum est actum humanum dici bonum vel malum per comparationem ad finem & obiectum; sed ibi sermo est de eo à quo sumitur species bonitatis & malitiæ formaliter; ergo & hic de eo à quo formaliter sumitur distinctio peccatorum. Præterea D. Thom. hic non assignat specificam distinctionem peccatorum secũdum suam naturam & substantiam, sed secundũ esse morale, quod teste eodem S. Doctore quęst. 2. de Malo, art. 6. ad 3. *Comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam*. Ergo sentit secundum hoc esse morale distingui peccata per obiecta. Quod & docet loco proximè citato ad 2. dicens: *Sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto, ita actus moralis recipit speciem ab obiecto morali*. Particulam autem magis hic non comparatiuè, sed aduersatiuè accipit: vel si comparatiuè acceptam fuisse velis, non de radicali sed de formali distinctione loquitur, de qua secundum argumentũ procedebat. Verumque est peccata formaliter magis distingui per obiecta, quia per ordinem ad ea sumitur ratio formalis peccati, priuatio verò solum est modus intrinsecus talis rationis formalis, vnumquodque autem magis distinguitur formaliter per suam rationem formalem, quam per modum intrinsecum in ea inclusum.

Circa articulum 2. 3. 4. & 5. nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum commissionis, & omissionis differant specie.

Conclusio est negans.

Dubium 1. *An hæc conclusio vera sit.*

Contra eam arguitur 1. ad hominem: ipse namque *D.* Thom. 2. 2. quæst. 79. ar. 2. & 3. docet commissionem & omissionem essentialiter distingui, esseque peccata omnino diuersa, non solum quando opponuntur diuersis virtutibus, sed etiam quando opponuntur illis duabus partibus iustitiæ, facere bonum, & declinare à malo: ergo contradicit sibi ipsi hic asserenti formaliter non differre specie. Confirmatur: declinare à malo & facere bonum habent rectitudines essentialiter distinctas; ergo in ratione peccati & malitiæ differunt essentialiter, committere malum, & omittere bonum.

Secundò, tota essentia peccati omissionis consistit in priuatione actus debiti; ac proinde tota eius species non solum materia-

rialis in genere naturæ, sed etiam formalis in genere moris & peccati ex opposito actu, quo priuat, pensari debet: at peccatū commissionis speciem habet ex positiua ratione, qua respicit obiectum tale, ergo hæc duo in genere etiam moris & peccati non possunt esse eiusdem speciei.

Tertiò, ex conclusione D. Thom. sequeretur non esse necessarium in confessione distinguere peccatum omissionis & commissionis, & sufficere si dicatur; peccaui contra charitatem; multorum enim sententia est non esse necessario distinguenda in confessione peccata, quæ non differunt essentialiter, & specie: consequens est falsum; ergo &c.

Quartò, D. Thom. ipsis exemplis quibus vtitur ad confirmationem suæ conclusionis videtur eam destruere, nam omissio actus liberalitatis non largiendo propria, & commissio furti rapiendo aliena, etiam si vtraque fiat ex affectu ad diuitias, differunt nō tantum specie, sed genere; quia omissio, actus liberalitatis est contra virtutem liberalitatis, commissio autem furti est contra virtutem iustitiæ, commissio etiam actus intemperantiæ comedendo excessiuè, & omissio ieiunij etiam si fiant ex affectu & appetitu ciborum, licèt non genere, specie tamen differunt, nam magis differunt comedere excessiue, & non seruare ieiunium in die præcepto, licet vtrumque sit contra temperantiam, quàm comedere excessiue, & comedere delicatos cibos, quæ D. Tho:

hic artic. 9. fatetur esse specie distinctam; ergo &c.

Quintò, non ieiunare & non restituere alienum nō sunt omissiones nisi sola voce, quia non ieiunare nō est priuatio actus debit., si quidem ieiunare, cuius videtur esse priuatio, non est actus, sed potius negatio, negationis autem alia negatio aut priuatio non est. Similiter non restituere non est peccatum omisionis, sed commissionis; neque enim ex iustitia obligamur ad aliquē actum virtutis positiuum ex præcepto positiuo illud faciendi, sed vt non retineamus, ex præcepto negatiuo, contra quod peccamus actu commissionis positiue retinendo, sicut etiam accipiendo; retentio enim quædam vsurpatio est; ergo exempla Diu. Thom. non sunt ad rem.

Dicendum tamen est: Licet peccatum omissionis, & commissionis materialiter, & in genere naturæ, specie, immò plusquam specie distinguantur; formaliter tamen & in genere moris eiusdem esse speciei, si ad idem ordinentur, & ex eodem motiuo procedant. Pro huius explicatione nota, tam omissionis, quàm commissionis peccatum secundum duplex genus, naturæ scilicet, & moris, considerari posse. Secundum genus naturę consideratur commissio, vt est actus quidam humanus seu liber; omissio vero, vt est quædam voluntaria actus priuatio, vel cessatio ab actu; vnde cum priuatio & ens positiuum non possint entitatiue, & in genere naturæ vniuoce conuenire, omissio
&

& commissio non possunt entitatiue, & in genere naturæ esse eiusdem speciei. Secundum autem moris genus considerantur, vt dicunt ordinem ad rationem dictantem quid liceat, vel non liceat facere, qui ordo accidentalis est tam actui, quàm omissioni secundum suam naturam consideratis: vnde eisdem numero actu & omissione secundũ esse naturę perseuerantibus, mutata lege, ratio nunc dictat licere, postea non licere, tuncque proinde malæ sunt; cum antea tales non fuissent. Sicut autem idem numero actus (& idem est de omissione) in esse naturæ, secundum esse morale quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, potest esse in diuersis speciebus peccati, vt docet Diu. Thom. quæst. 2. de Malo, artic. 6 ad 3. & hic quæst. 18. ar. 10. ad 3. ita actus maxime distincti in esse naturę, secundum esse moris possunt ad eandem speciem pertinere, vt patet in exemplo hic adducto à D Tho. *Sicut ad eãdem speciem homicidij pertinet iugulatio, lapidatio, & perforatio, quamuis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.* Et hoc nõ solum in actibus, sed etiam in omissione, & commissione verificatur, licet enim vt priuatio, & positiuum ens omnino distinctæ sint in esse naturæ; secundum tamen esse moris ad eandem speciem pertinere possunt, vt patet si sit aliquis homo constitutus in extrema necessitate, cui si aliquis ex proposito omittat subuenire, aut dare cibum, siue cibum veneno infectum

tribuat, vtrumque est eiusdem speciei homicidium, vnde est illud, si non pauisti occidisti. Ratio huius est: quia esse moris accidit tàm commissioni, quam omissioni consideratis secundum esse naturæ: sicut autem quæ sunt diuersorum prædicamentorum, in aliquo esse accidentali, aut per ordinem ad aliquid extrinsecum vniuocè possunt conuenire, vt diximus prima parte, quæstione 12 articulo primo: ita & priuatio & ens positiuum eiusdem speciei esse possunt in esse moris, quod ipsis accidit, & per ordinem ad aliquid extrinsecum sumitur.

Hoc supposito, probatur conclusio, actus humani, & peccata habent speciem ex fine, vt patet ex art. 3. huius quæst. & 4. qu. 18. ergo si omissio, & commissio ex eodem motiuo finali (de hoc enim hic est sermo, vt ait Conradus) procedat, & ad idem ordinentur, eiusdem erunt speciei in esse moris, cum autem duplex sit finis, operis, & operantis, & bonitas, vel malitia sumpta ex fine operis sit actui morali essentialis; sumpta verò ex fine operantis accidentalis: quando commissio, & omissio ordinantur ad eundem finem operantis, eiusdem speciei accidentalis sunt, licet specie essentiali peccati distinguantur, vt patet si quis omissionem audiendi sacrum, & commissionem furti ordinet ad mechiam, vel homicidium. Quando autem ad eundem finem operis ordinantur, ita vt in obiectum commissionis immediatè, & proximè or-

dinetur omissio, eiusdem erunt speciei essentialis in ratione peccati, & in genere moris, vt patet quando omissio, & commissio ad idem vitium secundum speciem spectant; vndè D. Thom. 2 2. quęst. 207. art. 2. ait, non recognoscere beneficium, & retribuere mala pro bonis esse peccata ingratitudinis eiusdem speciei; & solum differre secundum diuersos gradus vnius specialis peccati. Hinc infero non semper, quando omissio, & commissio sunt contra eandem virtutem, esse eiusdem speciei, sed tunc solum quando in eundem finem, & idem obiectum specie ordinantur. Sicut enim eidem virtuti opponi possunt plura vitia, quæ per propria obiecta distinguuntur, ita omissio, & commissio contra eandem virtutem distincta peccata erunt, si ad diuersos fines, & diuersa obiecta ordinentur; omissio enim colendi Deum, & idolatria, etiam si contra eandem virtutem religionis sint, sunt peccata specie distincta, quia talis omissio ad obiectum idolatriæ non ordinatur, aliàs quicumque talem cultum omitteret, idolatra esset.

Ad 1. vero respondetur cum Caietano ibidem: D. Thom. intelligendum esse de omissione, & commissione in genere naturæ, & materialiter, non formaliter, & in genere moris; licet enim omissio, & commissio ab eodem vitio iniustitię legalis procedentes ab alijs peccatis formaliter, & in genere moris specie distinguantur; inter se tamen solum distinguuntur specie in gene-

re naturę. Et idem eſt de illis duabus partibus iuſtitiæ, declinare à malo, & facere bonum. Ex quo patet quid ſit ad confirmationem reſpondendum.

Ad 2. reſpondetur: peccatum omiſſionis conſiſtere in priuatione actus debiti; ordinata tamen ad finem oppoſitum fini actus debiti, quo priuat, ad quem eum etiam ordinetur commiſſio quæ ab eodem vitio procedit quo omiſſio, eiuſdem ſpeciei in genere moris erit cum illa, inter eaſque ſolum erit differentia in diuerſo modo oppoſitionis ad obiectum, & rectitudinem virtutis, & ordinationis ad obiectum vitii; ad hoc enim ordinatur commiſſio poſitiuè tendendo in illud; omiſſio verò priuando actu virtutis debito. Quod non infert diuerſas ſpecies malitiæ, ſed ſolum diuerſos gradus eiuſdem malitiæ: ſicut præcepta affirmatiua, & negatiua non inferunt diuerſas virtutes, ſed diuerſos gradus virtutis, vt hic ad 2. docet D. Thom.

Ad 3. reſpondetur iuxta ſententiam multorum non ſolum eſſe in confeſſione aperienda peccata ſpeciem mutantia, ſed etiam notabiliter aggrauantia: teſte autem D. Thom. 2. 2. quęſt. 79. art. 4. ſimpliciter, & abſolutè loquendo tranſgreſſio eſt grauius peccatum, quam omiſſio: grauius enim peccatum eſt contumeliam, vel aliam iniuriam parentibus inferre, quam debitam reuerentiam eis non exhibere; & ideo in confeſsione diſtinguẽda ſunt peccata commiſsionis, & omiſsionis. Iuxta ſententiam

vero

verò relatam in argumento, non ſufficit dicere in confeſsione,peccaui contra charitatem: nam charitati non vnum ſolum, ſed multa vitia, & peccata ſpecie diſtincta opponuntur, nempe odium, accidia, inuidia, diſcordia, ſcandalum, ſeditio, ſciſma, & alia. Si autem ſpecies atoma alicuius vitij explicaretur, non opus eſſet diſtinguere peccatum omiſsionis, & commiſsionis.

Ad 4 reſpondetur: in auaro non dare ea quæ debet dare, poſſe eſſe omiſsionem actus iuſtitiæ, & actus liberalitatis: actus quidem iuſtitię, ſi dare debeat ex iuſtitia, & hoc modo accipi videtur in corp. artic. actus verò liberalitatis,ſi dare debeat ex liberalitate, & ſic videtur accipi in arg. *Sed contra*, Si ergo accipiatur vt eſt omiſsio actus iuſtitiæ eiuſdem ſpeciei eſt cum actu rapiendi aliena, quia eſt obiectum auaritiæ oppoſitæ iuſtitiæ, vt conſtat ex *D.* Th. 2. 2. quæſt. 118. art. 3. & 4. Si vero ſumatur, vt eſt omiſsio actus liberalitatis: conuenit quidem cum actu rapiendi aliena in ratione communi generica auaritiæ, non tamen in ratione ſpecifica; & particulari: auaritia enim, vt oppoſita iuſtitiæ, & vt opponitur liberalitati, peccata ſunt ſpecie diſtincta: vndè vt opponitur iuſtitiæ eſt ex ſuo genere peccatum mortale; vt verò opponitur liberalitati,veniale, vt docet D.Th. loco proximè citato art. 4. Conuenire tamen poſſunt in eadem ſpecie accidentali, ſi ad eundem finem operantis, intendentis ſcilicet finem illiberalitatis, ordinentur.

Quod vero attinet ad 2. exemplum dico, omissionem ieiunij, & nimiam comestionem, licet distinguantur in esse naturæ; quia tamen ad idem, scilicet delectationem cibi ordinantur; eiusdem speciei esse in genere moris, & peccati. Et quamuis comedere excessiuè, & non seruare ieiunia debita plus differant in genere naturæ, quã comedere excessiuè, & commedere delicatos cibos, non tamen in genere moris: quia duo priora pertinent ad idem vitium secundum speciem; duo vero posteriora ad diuersas species gulæ, quæ per has quinque conditiones, præpropere, lautè, nimis, ardenter, studiosè; distinguuntur, vt docet D. Thom. 2. 2. quęstioné 148. artic. 4.

Ad 5. respondetur negando antecedens pro vtraque parte. Ad 1. partis probationem negandum est ieiunium non esse actum; est enim actus virtutis abstinentiæ, vt ostendit D. Thom. 2 2. quęst. 147. art. 1. & 2. vbi ad 3 art. 1. ait ieiunium naturæ, quo quis dicitur ieiunus antequam comedat, consistere in pura negatione, sicque non posse poni actum virtutis, sed solum illud ieiunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet, quorum primum (subdit) dicitur ieiunium ieiuni, secundum vero, ieiunium ieiunantis. Ad 2. partis probationem negandum est nos non obligari ex affirmatiuo præcepto ad restituendum: nam præceptum restituendi simpliciter, & formaliter affirmatiuum est,

cum

cum præcipiat actum virtutis iustitiæ com mutatiuæ qualis est restitutio, quamuis reputetur ad negatiuum tanquam ad principalius præceptum super quod fundatur, non retinendi scilicet rem alienam inuito domino.

Dubium 2. An secundum diuersa præcepta legis, diuersificentur peccata secundum speciem.

PArtem affirmantem quidam tenent, & probant 1. Quoties præceptum diuersum est, peccatum etiam habet diuersam oppositionem cum virtute, & cum natura rationali, in qua oppositione malitia moralis consistit, ergo variata oppositione, variatur etiam malitia moralis, in qua ratio formalis peccati consistit.

Secundo, Religiosus Ordinis S. Francisci non ieiunans feria sexta, in qua aliàs lege vniuersalis Ecclesiæ ieiunare debebat, duplex peccatum committit, vnum contra præceptum Ecclesiæ, alterum contra præceptum suę regulæ, quæ obligat ad mortale; ergo similiter non ieiunans in vigilia S. Matthię occurrente in quadragesima; & non audiens Missam in die Dominico, alicui etiam sancto peculiariter dicato; & vniuersaliter non implens pręceptum opus duplici præcepto, duplex peccatum committit.

Tertiò, peccata quę mala sunt, quia

prohibita secundum diuersa precepta diuersificantur secundum speciem; ergo omnia. Antecedens probatur. Tum quia expresse asseritur à D. Thom. quęst. 2 de Malo, art. 6. Tum etiam, quia cum à pręceptis malitiam accipiant, rationi consonum videtur, vt pro eorum diuersitate distinguantur.

Dicendum tamen est: ex diuersitate pręceptorum non prouenire formaliter diuersitatem specificam peccatorum; posse tamen hanc ex illa causari radicaliter. Primam partem docet D Thom. hic ad 2. nam ait: *Pracepta affirmatiua, & negatiua non pertinent ad diuersas virtutes, sed ad diuersos gradus virtutis, & per consequens non oportet quod contrarientur diuersis peccatis secundum speciem.*

Probatur etiam cum eodem S. Doctore. *Peccatum non habet speciem ex parte auersionis: quia secundum hoc est negatio vel priuatio, sed ex parte conuersionis*: sed esse contra legem, aut legis præceptū spectat ad auersionem, peccans enim auertitur à lege; ergo diuersitas præceptorum non causat formaliter diuersitatem specificam peccatorum.

Hinc colligitur: quantumuis leges & præcepta ex parte legislatorum essentialiter distinguantur, idem specie & numero posse esse peccatum illis oppositum. Primum quidam non admittunt asserentes differentiam secundum speciem inter præcepta non esse pensandam ex præcipiente aut legislatore, sed solum ex obiecto quod lege præ-

præcipitur. Sed admittendum esse patet: nam lex diuina,& humana essentialiter distinguuntur ex parte legislatorum: leges etiam humanæ teste D. Thom. infra quæst. 95. art.4. essentialiter distinguuntur secundum diuersa regimina ciuitatum, vt constitutiones Principum, & Senatus consulta. Secundum probatur: furtum tametsi prohibitum sit diuersis præceptis, nempe iuris diuini naturalis, & positiui Principis, Senatus consulti, Prælati Ecclesiastici &c. semper est eiusdem speciei: & idem est de peccato prohibito tantum iure positiuo à multis Prælatis subordinatis, Episcopo scilicet, & summo Pontifice: diuersitas enim ista præceptorum non tribuit peccato diuersa obiecta formalia,nec diuersas tendentias ad idem obiectum: ex sola autem ista diuersitate potest peccatum variari numero,vel specie; ergo &c. Et quamuis ex talis legis multiplicatione, & auctoritate præcipientium aggrauetur peccatum, vt docet Caietanus 1.2.quæstione 186 art.9. §. *Ad hoc dicitur*, dicunt tamen multi, non ita notabiliter aggrauari,vt ista circumstantia sit necessario explicanda in confessione.

Secundam partem negant nonnulli;illam tamen sic probo: lex habet hanc vim, vt quod præcipit constituat materiam virtutis, seu ad virtutem, cuius obiectum pro fine & motiuo habet, pertinere faciat; id verò quod prohibet ad vitium oppositum vitiari, cuius intuitu illud prohibet: verbi gratia,quia Ecclesia prohibet furtum rei sacræ,

&

& percussionem clerici intuitu & sub ratione religionis, ista peccata pertinent ad speciem sacrilegij oppositi religioni; ergo si diuersæ leges intuitu diuersarum virtutum peccata prohibeant, ex illis prouenient diuersa peccata, non quidem formaliter, sed radicaliter, quia illæ actibus, quos præcipiunt vel prohibent, dant diuersa obiecta formalia, à quibus diuersitas specifica peccatorum formaliter sumitur. Confirmatur: si præcepto Ecclasiastico addatur præceptũ confessarij imponentis ieiunium verbi gratia ab Ecclesia præceptum in pœnitentiam: vel prçceptum prælati exigentis obedientiam, omissio illius habet plures malitias propter diuersitatem præceptorum ieiuniũ prçcipientiũ sub diuersa ratione & motiuo, temperantiæ scilicet, pœnitentiæ,& voti obedientiæ, ergo &c.

Hinc colligitur ratio ob quam blasphemare, vel loqui turpia in Ecclesia non habet malitiam sacrilegij, sicut illam habet effusio seminis aut sanguinis: quia scilicet illa non sunt, sicut hæ lege Ecclesiastica prohibita sub motiuo & ratione, aut intuitu religionis. Quidam limitant hoc ad notoriam seminis aut sanguinis effusionem: nam cum solum per eam quæ notoria est, violetur locus sacer, non est peccatum peculiare sacrilegij, cum effunditur semen aut sanguis occultè: do- in Ecclesia. Hanc tamen limitationem & ctrinam alij falsam esse dicunt: Tum quia licet concedi possit Ecclesiam ob occultam pollutionem non debere expiari; admitti

tamen

tamen non debet, propter illam non pollui aut violari: nã in cap. *Ecclesijs*, de Consecrat. d. 1. dicitur Ecclesias pollui, *aut sanguinis effusione, aut cuiuscumque semine*, & Cap. *Significasti*: de adulterijs, præcipitur, vt reconcilietur Ecclesia, in qua mulier secretum adulterium cum presbytero quodam commiserat, illudque postea publicauit & fissa est: at non fuit Ecclesia violata & polluta per talem publicationem, nam hæc solum fuit violationis manifestatio: ergo per secretam pollutionem. Vnde sicut licet non teneamur vitare eum, qui secreto percussit clericum, quousque percussio sit notoria; id tamen non est, quia propter publicationem inciderit in excommunicationem, sed quia non tenemur vitare nisi notorium percussorem; ita licet Ecclesia per effusionem seminis occultam violetur, expianda non est, quousque publicetur, quia solum expiãda est, quando notum est fuisse violatam. Tum etiam quia licet verum esset, secreta pollutione non violari Ecclesiam; adhuc dici non posset illam non esse sacrilegium: quia Ecclesia illam prohibet sub motiuo, & ratione, seu intuitu religionis: vnde sicut furtum rerum sacrarum Ecclesiæ, quamuis occultum sit, & illo non violetur Ecclesia, est sacrilegium: ita & secreta seminis effusio; ad rationem enim sacrilegij satis est, si fiat contra sanctitatem, ad quam Ecclesia consecratur; consecratur autem vt sit immunis ab omni violentia, & immunditia venerea per seminis effusionem; ergo &c.

Ad

Ad 1. vero respondetur: si præcepta ita diuersa sint, vt præcipiant actus circa diuersa obiecta particularia, tunc illa concomitari diuersitatem specificam peccatorũ, vel deformitatum in eodem actu. si vero solum sunt diuersa ex parte legislatorum, aut quia vnum est affirmatiuum, & alternm negatiuum, non causare diuersam oppositionem cum virtute, & dissonantiam cum ratione formaliter diuersam, sed ad summum materialiter diuersam secundum diuersos gradus malitiæ eiusdem speciei, qua ratione differunt peccatum omissionis, & commissionis; quæ tamen non sufficit ad differentiam specificam peccatorum.

Ad 2. respondetur 1. negando antecedens: existimant enim multi fratrem Franciscanum, qui non ieiunat feria 6. quadragesimæ, vnum dumtaxat incurrere peccatum: nam regula potest præcipere tale ieiunium sub ratione temperantiæ, sub qua illud præcipit Ecclesia, cuius auctoritate regula iubet illud; ergo cum ibi non sit nisi vna ratio formalis obiecti, non erit nisi vnũ peccatum. Vide Caietanum 2.2. quæst.186 art.9. §. *Ad hoc dicitur.*

Secundo respondetur negando consequẽtiam. Differentia est: quia cum regula vel pręlatus cuiuscumque religionis præcipit aliquid, alias præceptum ab Ecclesia, non solum præcipit illud sub ratione qua ab Ecclesia præceptum est, sed alia peculiari. Verbi gratia ieiunium quadragesimę pręceptum ab Ecclesia est sub ratione tempe-

rantiæ

rantiæ, regula autem, aut prælatus religionis non solum sub hac ratione id pręcipit sed etiam, sub ratione voti obedientiæ; & ideo illius omissio est duplex peccatum, scilicet contra temperantiam, & religionem: immo iuxta doctrinam Caietani 2.2 q.88. art.5. triplex: existimat enim, eo ipso ac religiosus transgreditur præceptum sui pręlati peccare contra religionem, & contra obedientiam. M. Soto vero lib.7. de iustitia, quęst.2 ar 3. ad 1. docet solum peccare contra religionem, quia non debemus obedientiam prælato, nisi ratione voti facti Deo. In casibus autem consequentis idem, & sub eadem ratione eiusdemque virtutis intuitu præcipitur; & ideo propter illa diuersa pręcepta non multiplicantur peccata, neque specie, neque numero: An vero idem notabiliter aggrauetur; quidam affirmant; alij vero negant, nisi forte sit expressus legislatoris contemptus, sicut nec notabiliter aggrauatur peccatum, si quis plura vota, aut iuramenta de eadem re non obseruat. Ex quibus aliqui colligunt, Religiosum, professum, qui emissit votum de non committendi mollitie, vel fornicatione, non teneri in confessione aperire, hanc circumstantiam voti emissi, sicut nec præceptorum diuersorum.

Ad 3. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem respondet Caietanus hic: Diu. Thom. mutasse sententiam. Dici etiam potest intelligendum esse de præceptis diuersis, non quidem ex parte legisla-

gislatorum, aut in ratione affirmatiui, aut negatiui, sed ex diuersis obiectis, finibus, & motiuis diuersarum virtutum, intuitu quorum aliqua prohibentur, quorum diuersitatem radicaliter causare diximus, diuersitatem specificam peccatorum. Ad secundam probationem dico, à præceptis malitiã accipere peccata, quia intuitu alicuius virtutis prohibentur: vndè nisi in præceptis sint diuersi fines & motiua, peccata prohibita non erunt diuersa.

Circa artiiculum septimum, octauum, & nonum nihil se offert scribendum.

QVAESTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad inuicem.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnia peccata sint connexa.

Conclusio est negans.

HAnc veritatem probat D. August. Epist. 29. vbi ostendit virtutes esse connexas, non tamen vitia: quia vni virtuti duo vitia opponi solent inter se contraria, vnde audaces sunt, qui non sunt timidi, & rursus timidi quibus abest a1-

audacia, cum sit vtrumque vitium & aliquando vitium vitio tollitur, vt amore laudis, amor pecuniæ.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia peccata sint paria?

Conclusio est negans.

OPpositum huius tenuerunt Stoici, & Cicero relati à D. Tho. Iouinianus relatus à D. Hieronymo lib. 2. contra Iouin. cap. 15. & 16. & à D. Aug. Epist. 29. & Nouatianus relatus à D. Cypriano lib. 4. Epist. 2. & à D. Ambros. lib. 1. de Patientia, cap. 1. Sed conclusio D. Thom. certa est secundum fidem. Patet ex illo Tren. 4. v. 6. *Et maior effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, & Ezec. 16. v. 52. *Vicisti sorores tuas peccatis tuis, sceleratius agens ab eis*, & ex alijs locis veteris testamenti. Ex multis autem testimonijs, quæ ex nouo testamento adduci poterant, præcipuum est quod D. Thom. in arg. *Sed contra*, affert, *Propterea qui me tradidit tibi maius peccatum habet* Ioannis 19. v. 11.

Si quæras, an in his, quæ mala & peccata sunt quia prohibita iure positiuo & humano, inueniatur etiam inæqualitas? Respondetur: certissimum esse, inter hæc quædam esse alijs grauiora; docet enim D. Thom. 2. 2. quæst. 105. art. 2. non om-

omnem inobedientiam esse æquale peccatum, sed posse vnam esse grauiorem altera, etiam si solo hominis præcepto obligemur. Patet hoc exemplis: Primum de peccatis contra diuersa præcepta, grauius enim peccat qui deffert arma ad infideles, quam qui extrahit reum ab Ecclesia: Secundum de peccatis contra idem præceptum; grauius enim peccat qui sine licentia, & necessitate comedit carnes in quadragesima, quam qui comedit lacticinia, & qui celebrat sine vestibus, & vasibus sacris, & in loco non sacro, quam qui solum sine lumine celebrat.

Si leges humanæ determinent modum virtutis indiuisibilem, tunc peccata contra eandem legem æqualia sunt; omnes enim omissiones audiendi sacrum, vel cofitendi, aut communicandi in Paschate æquales sunt per se loquendo. Contra præceptum quoque ieiunij, vt docent Caietanus 2. 2. quæst. 147. art. 8. Syluester verbo *Ieiunium* quæst 8. Nauarrus in Manuali cap. 21. num. 14. æqualiter peccat, qui bis vel pluries comedit, vnde non oportet in confessione explicare in quo numero, vel quantitate comestionis ieiunium quis fregerit. Denique religiosus occultando habitum non plus peccat illum vno, vel pluribus indumentis occultando.

Inęqualitatem peccatorum sequitur inęqualitas pœnarum in inferno; vnde D. Th. hic ait, *Ex hoc etiam deriuatus est quorundam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse*

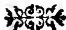
esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Cuius erroris falsitas conuincitur ex illo Sapien. 6. v. 9 *Fortioribus autem fortior instat cruciatio*. Et. Apoc. 18. v. 7. *Quantum glorificauit se & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum*. Vide D. Thom. 3. Cont. gent. cap. 142.

Est tamen disceptatio, an hoc solum sit intelligendum de pœna sensus, an etiam de pœna damni, quæ consistit in carentia visionis diuinę essentię. Mihi hanc litem componi posse videtur. Pœna enim damni dupliciter considerari potest. Primo vt carentia, & priuatio diuinæ visionis præcisè, & hoc modo non habet vndè suscipere possit magis aut minus, vt docet D. Thom. 3. par. quæst. 71. art. 3. ad 1. sicque eam considerando Conradus art. præced. ad 1. & Capreolus in 4. d. 22. quæst. 2. ar. 3. ad argum. Durandi, & alij dixerunt, æqualem esse in omnibus damnatis. Secundo, ratione alicuius adiuncti, & necessario consequuti ex carentia visionis Dei in his, qui propria voluntate peccauerunt; & hoc modo inęqualem esse docent M. Soto in quarto, dist. 16. quæst. 1. art. 1 & d. 50. quæst 1. art 4. & alij. Probaturque: tum quia sicut iniustum esset inæqualia peccata, æquali pœna sensus punire, ita magis videtur esse iniustum illa punire æquali pœna damni, quæ maior est qualibet pœna sensus. Tum etiam, quia cum teste D. Thom. quæst. 2. de Malo, art. 2. ad 3 essentialis miseria damnatorum, sit

pœ-

pœna damni, si hæc æqualis esset in omnibus damnatis, omnes equaliter essent miseri miseria essentiali: quod tamen videtur falsum; beati enim habent inæqualem beatitudinem essentialem iuxta inęqualitatem meritorum; ergo damnati habent inęqualem miseriam essentialem iuxte inæqualitatem demeritorum. Si quæras autem, quodnam sit huiusmodi adiunctum, & necessario consequutum, ratione cuius pœna damni est inequalis? Respondeo esse inæqualem tristitiam de diuinę visionis carentia. Damnatus enim, qui grauiora peccata commissit, propter quæ visionem Dei amissit, magis tristatur, & dolet de carentia diuinę visionis. Licet autem tristitia, & dolor prouenieus à cruciatu ignis, vel aliorum, pertineat ad pœnam sensus; prouenieus tamen ex carentia diuinæ visionis, ad pœnam damni pertinet vt eius accidentale complementum, eodem prorsus modo quo gaudium de visione Dei pertinet ad beatitudinem essentialem, vt accidens perficiens illam. Vide quæ diximus 1. par. quæst. 64. art. 3.

Circa articulum 3. 4. 5. & 6. nihil se offert dicendum.



AR-

ARTICVLVS VII.

Vtrum circumstantia aggrauet peccatum.

Conclusio est affirmans.

Dubium. Quomodo circumstantia aggrauet peccatum.

TRipliciter circumstantiam posse aggrauare peccatum ait D. Thom. hic quod nos sequentibus conclusionibus explicamus.

Dicendum est 1. Circumstantiam aliquando peccatum agrauare mutando speciem, ac transferendo in aliud genus peccati. Docet hoc D. Thom. hic, sicque explicat, ac probat: *Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc, quod homo accedit ad non suam. Si autem addatur hæc circumstantia, vt illa ad quam accedit sit alterius vxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, in quantum homo vsurpat rem alterius: & secundum hoc adulterium est grauius peccatum quam fornicatio.* De circumstantijs huiusmodi dicitur in Concil. Trident. Sess. 14. cap. 5. *Eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant.* Et Can. 7. *Si quis dixerit, necessarium non esse confiteri circumstantias, quæ peccati speciem mutant, anathema sit.*

Ad-

Aduertendum tamen est hoc solum esse intelligendum de circumstantijs mutantibus speciem in genere moris, & malitiæ; non tamen de mutantibus speciem in genere entis, & naturę, de his enim ait Caiet. tom. 1. Opusc. tract. 5. quæst. 3. *Nullam videntur facere in salutari iudicio differentiam vt sunt species diuinationis: idem est enim iudicium pœnitentiale, si quis aqua vel terra abusus fuerit*. Idem est etiam si quis peccatum gulæ commisserint in esu carnium, vel piscium, furti auferendo aurum, vel triticum, sodomię cum mare aut fœmina, & bestialitatis cum iumento, vel oue, & sic de alijs.

Si quæras, an sit necessarium circumstantias mutantes speciem in genere moris confiteri vt circumstantias, an verò sufficiat aperire speciem quam mutant? Respondetur, de hoc diuersas esse Doctorum sententias; quidam enim asserunt hoc non sufficere, sed illud requiri. Alij dicunt illud non esse necessarium, sed hoc sufficere, sicque illum qui furatus est propter fornicationem, suæ obligationi satisfacere, si dicat furatus sum, & postea, habui intentionem fornicandi. Cui affine est quod ait Nauarrus cap. 6. num. 20. *Qui obliuiscitur confiteri circumstantiam necessariò confitendam non obligatur ad iterum confitendum peccatum, quod iam est confessus, sed satis est ei, vt solam circumstantiam confiteatur.*

Dicendum est 2. circumstantiam aliquando aggrauare peccatum intra eandem spe-

ſpeciem non mutando illam. Docet hoc etiam D.Thom. hic his verbis: *Tertio modo circumſtantia aggrauat peccatum ex eo quod auget deformitatem prouenientem ex alia circumſtantia; ſicut accipere alienum conſtituit peccatum furti; ſi autem addatur hæc circumſtantia, vt multum accipiat de alieno erit peccatum grauius*. De his circumſtantijs, ſi notabiliter aggrauent eſt difficultas an ſint neceſſario in confeſſione aperiendæ. D.Th. in 4. diſt. 16. quæſt. 3. art. 2. queſtiuncula 5. ait: *Quidam dicunt quod omnes circumſtantiæ quæ aliquam notabilem quantitatem peccato addunt, confiteri neceſſitatis eſt, ſi memoriæ occurrant. Alij vero dicunt, quod non ſint de neceſſitate confitendæ, niſi circumſtantiæ quæ ad aliud genus peccati trahunt: & hoc probabilius eſt*.

Primam ſententiam tenent Mag. Soto in 4. diſtinct. 18. quæſtione 2. artic. 4. M. Cano, relect. de Pœnitentia, parte 5. & alij; qui & dicunt, quod D. Thom. ſuam ſententiam retractaſſet ſi tertię parti extremam manum impoſuiſſet.

Secundam ſententiam, quæ D. Thom. videtur probabilior, tenent Nauarrus cap. 6. nu. 7. & alij innumeri ex recentioribus. Quibus non videntur in conuenientia quæ Auctores primæ ſententiæ inferunt: nempe ſatisfacere ſuæ obligationi illum qui furatus eſt mille aureos, dicendo in confeſſione furatus ſum rem notabilem; illum etiam qui acceſſit ad propriam ſororem, matrem aut filiam, dicendo commiſiſſe in-

cestum, vel accessisse ad consanguineam intra quartum gradum. Mulierem quoque: quæ rem habuit cum Sacerdote, vel Episcopo etiam monacho, dicendo rem habuisse cum sacris ordinibus initiato, aut voto castitatis astricto, licet votum solemne non explicet, Sacerdotium, vel Episcopatum. Item qui peccatum continuauit per totum diem, aut integram noctem, vel qui consuetudinem habet peccandi nempe se ipsum polluendi, dicendo simpliciter peccatum commissum, quamuis non explicet eius continuationem per tam longum tempus, aut consuetudinem peccandi. Et idem est de aliis huiusmodi, quæ longum esset recensere.

Dicendum est 3. *Aliquando circumstantia non aggrauat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati: sicut si prodigus det quando non debet, & cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, & ex hoc ipso peccatum fit grauius.* Ita expræssis verbis D. Thom. hic. Differt autem hæc circumstantia ab ea de qua dictum est con. præced. quia licet vtraque aggrauet peccatum intra eãdem speciem, illa tamen de se non dicit rationem mali, hæc de se rationem mali dicit, sicque illa non multiplicat rationem peccati, hæc verò multiplicat; Patet hoc in exemplis vtriusque circumstantię adductis à Diu. Th. Accipere enim multum de alieno grauius peccatum est, inquit S. Doctor, *Quamuis*

accipere multum, vel parum, de se non dicat rationem boni, vel mali. Si tamen prodigus dat quando non debet, & cui non debet, tam dare quando non debet, quàm dare cui non debet dicit de se rationem mali, sicque multiplicius peccat prodigus eodẽ genere peccati dando quando non debet, & cui non debet, quam solum dando cui non debet, & ex hoc ipso peccatum fit grauius.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum grauitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

Conclusio est affirmans.

Dubium 1. An quando nocumentum est præuisum semper imputetur ad culpam, hancque maius nocumentum augeat.

PArs negans probatur 1. Potest nocumẽtum præuisum non esse intentum, vt hic docet D. Thom. sed quod non est intentum non imputatur ad culpam, cum non sit volitum; ergo &c.

Secundò, mulier, quæ præuidet, si ornet se, aut ad templum proficiscatur, iu-

uenes illam videntes in eius concupiſcentiam fore exarſuros, dum tamen hoc non intendat, poteſt licitè ornare ſe, & ad templum ire: ergo nocumentum, ſi non ſit intentum, etiam ſi ſit præuiſum, non imputatur ad culpam, nec maius illam aggrauat.

Tertio, quando medicina eſt neceſſaria ad ſalutem prægnantis, etiam ſi preuideatur nocumentum mortis prolis, poteſt pregnanti conferri, quin culpa aliqua incurratur; ergo nocumentum preuiſum, dum non ſit intentum, non imputatur ad culpam.

Dicendum tamen eſt 1. Quando nocumentum eſt præuiſum & intentum imputari ad culpam, hancque maius nocumentum directè augere. Docet hoc D. Thom. hic his verbis: *Quandoque nocumentum quod prouenit ex peccato, eſt præuiſum & intentum: ſicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, vt homicida vel fur: & tunc directè quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati, quia tunc nocumentum eſt per ſe obiectum peccati.* Hæc primo verificantur quando maius nocumentum grauius peccatum cõſtituit; propter maius enim nocumentum, quod infert homicidium, grauius peccatum eſt quam furtum. Verificari tamen etiam poſſunt, quando maius nocumentum peccatum iam conſtitutum in ſua ſpecie facit eſſe grauius: quo enim grauius nocumentum infertur, grauius peccatur: propter quod furtum mille aureorum grauius eſt furto abſolutè ſumpto. Si dicas tunc maius nocumen-

cumentum nō esse per se obiectum peccati, cum sit eius circumstantia. Respondetur nomine per se obiecti non intelligere D. Th. obiectum primarium & specificans, à quo essentialis bonitas vel malitia actus humani desumitur, qua ratione circumstantiæ non sunt per se obiectum, sed solum obiectum secundarium accidentalem bonitatem tribuens actui humano, vt patet ex dictis supra quæst. 18. art. 3 dubio vnico ad 1. Sed solum intelligere obiectum quod per se ipsum terminat actum peccati, hicque in illud explicitè fertur primariò aut secundariò; quale posse esse, quod est circumstantia, constat. Vt autem directè aggrauet peccatum sufficit vt hoc secundo modo sit per se obiectum peccati.

Probatur deinde conclusio, nocumentum voluntarium ad culpam imputatur, & quo maius est nocumentum, maior est culpa; sed nocumentum præuisum & intentum est voluntarium: ergo &c.

Dicendum est 2. Quando nocumentum est præuisum, sed non intentum; etiam imputari ad culpam, hancque maius nocumentum augere licet indirectè. Docet hoc quoque D. Thom. hic his verbis: *Quando nocumentum est præuisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum vt compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his, quæ sunt seminata in agro scienter, licet non animo nocendi: & sic etiam quantitas nocumenti aggrauat peccatum, sed indirectè: in quantum scilicet ex voluntate multum inordi-*

nata ad peccandum procedit, quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alij, quod simpliciter non vellet. Dupliciter damnum huiusmodi potest quis inferre. Primo dando operam rei aliàs licitæ, vt cum quis segetes conculcat, vt venetur ceruum; & tunc nocumẽtum primam malitiam peccati dat: & tanto grauius peccatum constituit, quanto maius est nocumentum. Secundo dando operam rei illicitæ, vt in casu adducto a D. Thom. & tunc per additionem alterius peccati scilicet iniustitiæ aggrauatur peccatum.

Probatur deinde conclusio, quando nocumentum est præuisum, licet non sit intentum, est voluntarium saltem indirectè, ergo imputatur ad culpam, illamque maius nocumentum auget licet indirectè.

Ad 1. verò respondetur cum Caiet. supra q. 20. art. 5. & Conrado hic negando minorem: nam D. Thom. id quod est directè, & per se volitum, vocat intentum: potest autem nocumentum etiam si non sit ita intentum, esse volitum indirectè, vt contingit in exemplo D. Thom. con. 2 adducto, eius scilicet qui vt compendiosius vadat ad fornicandum conculcat segetes: hoc enim damnum, licet non intendat, quia non vult directè & per se; imò nollet inferre: est tamen volitum, quia præuidens illud non vult prætermittere, vt quod intendit consequatur.

Ad 2. respondetur negando consequentiam: differentia est, quia nocumentum de

quo

quo loquitur Diu. Thom. sequitur ex facto eius qui illud infert; iuuenum vero concupiscentia & peccatum non sequitur ex facto mulieris, sed ex iuuenum malitia, aut infirmitate: sicut & Iudæorum inuidia non ex prædicatione & miraculis Christi sequebatur, sed ex malitia eorum.

Ad 3. nonnulli absolute negant antecedens; existimant enim, neque etiam ad vitandam mortem matris esse licitum talem medicinam conferre, aut procurare abortū, siue fœtus sit animatus: quia hoc est intrinsecè malum, & nullo bono fine honestari potest, cum non sint facienda mala, vt eueniant bona. Alij vt S. Ant 3 par. tit. 7. cap. 2. §. 2. & Syluester verbo *Medicus*, quæst. 4. quamuis negent antecedens, si fœtus iam sit animatus, quia talis medicina esset causa mortis corporalis & spiritualis, & præferenda est salus spiritualis infantis: illud tamen concedunt si fœtus nondum sit animatus, quia tunc talis medicina, licet impediret animationem futuram fœtus, nō tamen esset causa mortis alicuius hominis, & vnū hominē liberaret à morte. Alij deniq. absolute concedunt antecd. siue fœtus nondum sit animatus, siue iam sit animatus, quia infans se habet vt inuadens, cum mortem inferat matri, & mater se habet vt inuasa, præferenda est autem vita inuasi, etiam si inuasor sit sine culpa; de quibus vide quæ dicemus 2. 2. q. 64 art. 7. dub. 2. con. 5. His autem duabus sententijs vltimis suppositis neganda est consequentia argumenti, quia in casu

L iv an-

antecedentis nocumentum & priuatio vitæ prolis non solum non est intentum, sed nec etiam voluntarium indirectè: nam vt diximus supra quæst.6. art.3.dubio vnico, con.vnica, ad voluntarium indirectè requiritur vt agens possit & teneatur, cum nocumento autem matris, nec ipsa nec alius tenetur vitare nocumentum prolis: at in casu consequentis, qui est 2.conc. nostræ, & D. Thom. qui præuidet nocumentum, illud tenetur vitare, sicque illi voluntarium est indirectè.

Quod S. Antoninus & Syluester vbi supra & alij docent, si fœtus non sit animatus licitum esse ad præseruandam prægnantem dare illi medicinam qua abortiatur, nonnulli recentiores extendunt, & dicunt, licitum etiam esse poculum abortionis præbere prægnanti ad præseruandum illam ab infamia, & a morte quæ a parentibus aut cognatis certo inferenda timetur.

Sed hoc improbabile esse existimo: nullus enim id dixit ante recentiores, vel potius recentiorem istum, qui magis Iurisperitia quam Theologia pollet, quin potius S. Antoninus, & Syluester, quos pro se citat, dicunt vbi supra: *Dare medicinam prægnanti, vt abortiatur, & lateat peccatum, est mortale*. Scandalosum etiam videtur, cum ansam præbeat multa committendi peccata.

Præterea, nam Sixtus V. in sua Constitutione, quæ in ordine Bullarij est 87. contra præbentes pocula abortionis etiam fœtu nondum animato præter pœnas quibus hu-

iuſ-

iusmodi afficiunt leges antiquæ tam Ecclesiasticæ, quàm prophanæ, pœnam irregularitatis decreuit, quam licet abstulerit Gregor. XIV. Constit 8. vterque tamen immane facinus esse existimauit talia pocula præbere, etiam si id hæc, vt communiter fieri solet, ne mulieris fama ledatur, aut vita periclitetur.

Deinde, quia etiam si fœtus esset animatus possent huiusmodi pocula licitè dari, ne mulieris fama lædatur, aut vita periclitetur cum enim hoc fine non honestabitur collatio talium poculorum fœtu animato, si honestatur fœtu nondum animato, cum licet illa maius peccatum sit, hæc etiam ex se sit peccatum mortale, & quantum ad peccatum reputetur homicidium, vt in 4. dist. 25. quæst. 1. art. 3. con. 4. ostendit M. Soto? At hoc falsum est; ergo &c.

Denique, sicut sumptio alicuius ex quo sequitur pollutio aut inebriatio, non potest esse licita, nisi quod sumitur habeat rationem medicinæ, ita nec sumptio eius ex quo sequitur abortus: sed quando nulla ex istente ægritudine in muliere, ne eius fama lædatur, aut vita periclitetur, sumitur poculum abortionis, hoc nullo modo habet rationem medicinæ, sed per se & ex natura sua ordinatur ad abortum efficiendum: ergo eius sũptio, non potest esse licita. Maior probatur; quia si id quod sumitur non habet rationem medicinæ, non est vnde possit eius sumptio medicinæ bona & honesta est, etiamsi ex ea per accidens putetur pol-

lutio aut inebriatio sequutura; sumptio verò eius quod directè per se,& ex natura sua tendit ad pollutionem, aut inebriationem, & non ad sanitatem, intrinsecè mala est,& honestari nequit, etiam si fieret ne fama aut vita amitteretur apud eos inter quos infamis haberetur,& occideretur, qui non se inebriaret,aut pollueret poculis ad hoc per se & directè solum ordinatis. Eandem verò imò maiorem esse rationem de abortu patet, cum peius & magis contra naturam generationis sit expellere semina iam commixta, vt fit in abortu fœtus inanimis, quam nondum commixta, vt fit in pollutione.

Hinc colligitur inefficacia argumẽti quorundam recentiorum aduersus opinionẽm S. Antonini, Syluestri, & aliorum, quæ confirmari videtur prædicta sententia, à nobis reprobata, quod est huiusmodi: Si licèt euacuatio fœtus nondum animati ad vitandam mortem matris, & restituendã sanitatem; liceret etiam procurare abortũ nondum animatum, cum ad famam & statum conseruandum opus erit; casus enim se offerre potest adeo præmens, vt nullo alio medio possit mulier eripi, nisi abortu fœtus nondum animati: sed hoc non est admittendum; ergo neque illud. Respondetur namque facile negando maiorem; differentia est, quia euacuatio fœtus nondum animati ad vitandam mortem matris & restituendam sanitatem solum sequitur per accidens ex collatione medicinæ per se

ad

ad restituendam sanitatem ordinatę, quæ bona, & honesta est: procurare vero abortum nondum animatum, cum ad famam, & statum conseruandum opus est, non fit collatione medicinæ, nulla est namque medicina ad famam, & statum conseruãdum, sed collatione poculi abortionis, quæ cum per se directè, & ex natura sua ordinetur ad abortum, intrinsece mala est, & nullo bono fine honestari potest.

Dubium 2. An quando nocumentum non est præuisum nec intentum imputetur ad culpam, hancque aggrauet.

Pars negans probatur 1. Nocumentum quod nec est præuisum nec intentum non est voluntarium, nam vt patet ex dictis supra quæst. 6. art. 1. voluntarium nequit esse absque cognitione; ergo non imputatur ad culpam, nec illam aggrauat, quod enim huiusmodi est, voluntarium esse debet.

Secundò, quando nocumentum est præuisum, sed non intentum, solum indirectè aggrauat peccatum, vt patet ex dictis dubio præced. con. 2. & docet D. Thom. hic; ergo quando non est præuisum nec intentũ directe, non aggrauat peccatum, aliàs enim magis illud aggrauaret quando nõ est præuisum, quam quando est præuisum.

Tertiò, quia aliàs, cum maius nocumẽ-

tum scilicet mortis animæ inferat inducens mulierem ad fornicandam, grauius peccaret quam homicida: sed hoc est falsum; ergo &c.

Dicendum tamen est 1. Nocumentum quod per accidens se habet ad peccatum, etiam si nec sit præuisum, nec intentum si tamen potuit & debuit præuideri, peccatum aggrauare indirecte; sicque ad culpam imputari danti operam rei illicitæ. Colligitur hoc ex D. Thom. hic vbi sic habet: *Quandoque autem nocumentum nec est præuisum, nec intentum: & tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggrauat peccatum directè, sed propter negligentiam considerandi nocumenta, quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala, quæ eueniunt præter eius intentionem, si dabat operam rei illicitæ.* Quibus verbis S. Doctor solum negans huiusmodi nocumentum directè aggrauare peccatum, indicat illud aggrauare indirectè; quod enim dicunt quidam recentiores, vitio scriptorum superfluere illam particulam *Directè*, vnde constat? Vndè rectè Conradus hic dicit: *Tale nocumentum aggrauat, non quia se teneat in ratione obiecti, & voliti per se, sed quia est volitum per accidens, quia potuit & debuit impediri, & per negligentiam non est impeditum.* Subdens verò S. Doctor tale nocumentum imputari homini ad pœnam propter negligentiam considerandi illud si dabat operam rei illicitę, indicat danti operam rei illicitæ imputari etiam ad culpam, cum pœna sit propter culpam, & supponat

eam,

eam, & negligentia ipsa culpa sit. Aduertit autem Conradus: *Quamuis conclusio* (scilicet D. Thom.) *solum sonet de dante operam rei illicitæ quia de illo præsertim verificatur, tamen & de dante operam rei licitæ, sed negligenti facere quod potest & debet, verificatur.* Et idem est de nostra conclusione. Distinguit tamen Conradus inter dantem operam rei licitæ, & dantem operam rei illicitæ; & de hoc ait: *Etiam si faciat debitam diligentiam, nihilominus incurrit reatum illius peccati vel nocumenti, quia talia opera debent ab eo omnino esse aliena &c.* Idem dicunt Caiet. 2. 2 quæst. 64 art. 8. & Syluester verbo *Homicidium* 2. in principio, num. 2.

Hoc tamen M. Soto lib. 5. de Iustitia, quæst. 1. art 9 quem multi alii sequuntur, existimat nõ esse verum de dante operam cuicumque rei illicitę, sed solum de dante operam rei illicitæ periculosæ, vel propter periculum nocumenti prohibitæ. Iuxta quam sententiam nonnulli asserunt, medicum etiam clericum, qui omni adhibita diligentia curat infirmum, hicque casu moriatur ex purgatione, quam ei exhibuit iuxta regulas suæ artis, non manere irregularem: nam non dat operam rei illicitæ propter periculum prohibitę; officium enim huiusmodi citra incisionem, & adustionem non est prohibitum clericis rationem periculi, sed solum generaliter quatenus est officium sæculare.

Mihi verò probabilius videtur, etiam dantem operam rei illicitę propter pericu-

lum

lum prohibitæ si sufficientem ac debitam diligentiam adhibeat ne sequatur nocumentum, hoc nec ad culpam nec ad pœnam illi imputari. Quam sententiam docuisse M. Peña, & Cano referunt alij Thomistæ recentiores, illamque saltem vt probabilem approbant. Colligitur etiam ex D. Thom. hic, vbi, vt patet ex verbis relatis, docet, danti operam rei illicitæ imputari ad pœnam mala, quæ eueniunt præter eius intentionem, propter negligentiā considerandi nocumenta quæ consequi possent; ergo si omnem adhibet diligentiam, non imputantur ei ad pœnam, sicque nec ad culpam, cum hanc illa præsupponat, ex hacque illam sequatur. Vnde Cap. *Ad aures*, De ætat. & qual. &c. cuidam clerico medico perito, qui iam in sacris constitutus pluribus secundum suam artem medicinam exibuerat, nonnullique illorum mortui fuerant, solum respondit Sum. Pont. ab eo consultus: *Si super præmissis conscientia te remordeat, ad maiores ordines de nostro consilio non ascendas*. Ac si diceret, debere se gerere vt irregularem: si tamen eius conscientia illum remordebat, eius scilicet culpa aut propter eius negligentiam illorum, quibus medicinam exhibuerat, fuisse mortem subsequutam. Differentia ergo inter dantem operam rei licitæ, & dantem operam rei illicitæ etiam propter periculum prohibitę, solū est quantum ad forum exterius; in quo quidā operam rei illicitæ præsertim periculosæ, &

pro-

propter periculum prohibitę, semper præsumitur negligens, & tam culpam, quam eius pœnam incurrisse; non vero qui dat operam rei licitæ, nisi de eius negligentia constet in iudicio. Sed de his vide quæ dicemus latius 2. 2. quæst. 64 artic. 8.

Dicendum est 2. Nocumentum quod per se sequitur ex actu peccati, licet non sit intentum nec præuisum, directè peccatum aggrauare, sicque ad culpam imputari. Docet hoc expresse D. Th. hic sic scribens. *Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec præuisum, directè peccatum aggrauat: quia quæcunque per se consequuntur, ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem; puta si aliquis publicè fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamuis ipse non intendat, nec fortè præuideat, directè per hoc aggrauatur peccatum.* Directè nocumentum aggrauat peccatum, non solum quando est per se volitum formaliter, sed etiam quando est per se volitum virtualiter: hoc autem modo est volitum nocumentum, quod per se sequitur ad actum peccati; nam est volitum in sua causa per se, etiam si non sit formaliter, & expresse intentum nec præuisum. Tale est scandalum, quod sequitur ex fornicatione publica: nam quamuis possit contingere, vt ex fornicatione publica non sequatur scandalum, per se tamen natum est sequi ex illa: sicque ille qui publice fornicatur, quamuis nihil cogitet de scandalo, per se illud virtualiter vult in sua

cau-

causa ex qua natum est sequi, & per se saltem vt in pluribus sequitur.

Ad 1 autem factum in principio respondetur negando antecedens: quamuis enim quod non est præuisum sed ignoratum inuincibiliter non possit esse voluntarium: quod tamen vincibiliter non est preuisum sed ignoratum, quia scilicet potuit, & debuit preuideri, voluntarium esse potest, nam ad voluntarium sufficit esse cum cognitione que esse poterat, & debuerat, de quo vide quæ diximus supra q. 71. artic, 5, dub. 2.

Ad 2. respondetur negando consequentiam, nocumentum enim preuisum & non intentum, de quo dubio preced. con 2. dictum est agrauare indirecte, non sequitur per se ex actu peccati, sed per accidens, licet namq; nocumentum conculcationis segetum per se sequatur ex transitu per agrum seminatum, ex actu tamen fornicationis solum per accidens sequitur. At ex fornicatione publica per se sequitur, aut natum est sequi scandalum plurimorum.

Ad 3. respondetur, si quis induceret mulierem paratam ad fornicandum, esse sententiam multorum nullum nocumentum inferre illi, nec eam reuera scandalizare, nec illam propriè ac moraliter inducere, cum ipsa iam sua voluntate, ac sponte esset exposita, sicque circumstantiam inductionis non esse necessario confitendam ab eo qui fornicatur cum muliere parata. Si vero induceret mulierem non pa-

paratam ad fornicandum, quamuis sequeretur scandalum, & mors spiritualis mulieris: non peccaret grauius homicida, vt hic ad 3. ostendit D. Thom. tum quia homicida est per se, & sufficiens causa mortis corporalis; inducens verò mulierem ad fornicandum non est per se & sufficiens causa mortis spiritualis illius, cum nullus spiritualiter moriatur nisi propria voluntate peccandi: tum etiam quia homicida intendit directè nocumentum mortis corporalis; inducens verò mulierem non intendit nocumentum mortis spiritualis, sed delectationem. Si inducens mulierem nocumentum mortis spiritualis intenderet, absque dubio grauius peccaret, nam esset actus odij formalis, quod est maximum peccatorum. Ex quo si inferas, grauius quoque peccatum fore inducere ad peccatum veniale ex intentione, vt scilicet talis culpę malum incurrat aliquis. Respondetur ex sua specie grauius esse, in indiuiduo tamen esse leuius ob paruitatem materię: est enim tantum peccatum veniale, quod leuius est mortali, quale est homicidium: cuius nocumentum inter mala corporalia est maximum, & irreparabile, nocumentum autem peccati venialis inter mala spiritualia est paruum, & facile reparari potest, ac multis remedijs facillimis resarciri.

Circa art. 9. & 10. nihil se offert dicendum.

QVAE-

QVÆSTIO LXXIV.

De subiecto peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas sit subiectum peccati.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An voluntas sit subiectum omnis peccati.

PArtem negantem quidam tenent, & probant 1. Actus non est formaliter tanquam in subiecto in potentia imperante, sed in eliciente: at licet omnia peccata sint à voluntate, non tamen omnia sunt ab ea tanquam ab eliciente, sed multa solum ab ea sunt tanquam ab imperante, vt patet in infidelitate, & intemperantia; ergo non omnia sunt in voluntate, vt in subiecto. Confirmatur: non omnes virtutes, & actus earum sunt in voluntate, fides enim in intellectu, & temperantia in appetitu sensitiuo est, non in voluntate; ergo neque omnia vitia, & peccata.

Se-

Secundò, vnus actus non potest esse formaliter tanquam in subiecto in pluribus potentijs; sed vnum peccatum est vnus actus; ergo non potest esse formaliter tanquam in subiecto in pluribus potentijs. At multa peccata sunt in alijs potentijs; ergo illa nequeunt esse in voluntate.

Dicendum tamen est. Voluntatem subiectum esse omnis peccati. Ita Caiet. hic §. *In eodem*; Probatur: omne peccatum est actus immanens, voluntarius, & moralis; sed quia voluntarius, & moralis est, a voluntate quę est principium actuum voluntariorum, procedit, & quia immanens, tanquam in subiecto esse debet in tali principio: ergo &c. Maior, quæ est D. Thom. hic difficultate non caret, cum constet multa peccata non esse actus, sed omissiones, multaque non actus immanentes, sed transeuntes. Dico tamen omissionem non esse peccatum sine actu voluntatis expræsso, aut virtuali, quo est voluntaria, ex actuque huiusmodi, & omissione exteriori vnum peccatum omissionis fieri, & idem est de actu exteriori: licet enim interior, & exterior actus diuersi sint secundum genus naturæ, ex illis tamen vnum constituitur in genere moris, vt patet ex dictis supra qu. 20. art. 3. Quia ergo sine actu voluntatis nullum est peccatum, ex talique actu & exteriori omissione, vel actu vnum peccatum constituatur, rectè omne peccatum dicitur actus immanens voluntarius, & moralis; sicque in

in voluntate tanquam in subiecto esse; *Cum enim in omni peccato concurrat actio voluntatis positiuè, vel priuatiuè, oportet omne peccatum ratione huius esse in voluntate.* Inquit Caietanus.

Ad 1. verò respondetur distinguendo minorem, quantum ad substantiam, & id quod in eis est quasi materia, qualis est actus exterior, vel alterius potentię à voluntate concedo: quantùm ad id quod est in eis quasi formale, qualis est actus interior, à quo habent esse voluntaria, nego minorem; hîc enim actus à voluntate est tanquam ab eliciente, & hoc sufficit vt voluntas sit subiectum omnis peccati, saltim partialiter. Ad confirmationem dico habitus virtutum, & vitiorum esse in potentia vbi actus principaliter est quo ad substantiam, & eius materiale, non vbi est quo ad formale, à quo habet esse voluntarium.

Ad 2. respondedetur: Peccatum non semper esse vnum simplicem actum, sed sæpe includere, aut connotare duos, exteriorem scilicet, & interiorem, ex quibus vnum efficitur in genere moris.



AR-

ARTICVLVS II.

Vtrum sola voluntas sit subiectum peccati.

Conclusio est negans.

Dubium. An aliæ potentiæ à voluntate sint subiectum peccati quo ad formale, quod est malitia moralis.

PArtem negantem quidam tenent; & probant 1. D. Thom. supra quæst. 20. art. 3. ad 3. ait, bonitatem vel malitiam actus exterioris non deriuari à bonitate vel malitia actus interioris vt à causa vniuoca, sicut calidum à calido, sed secundum analogiam, sicut à sano quod est in corpore animalis deriuatur sanum ad medicinam, & vrinam; ergo sicut sanitas solum inhęret animali, & denominatione solum extrinseca conuenit vrinę, & medicinę, ita malitia solum erit in voluntate sicut in subiecto, in actibus vero aliarum potentiarum solum erit extrinseca denominatione.

Secundo, si malitia moralis peccati non tantum esset in voluntate, sed etiam in aliis potentiis, vel esset vna malitia vel plures: nō vna, nam cum malitia sit accidens reale idem numero accidens reale esset in pluribus

bus potētijs,& subiectis:nec plures,nā esset plura peccata, vbi enim plures actus, & plures malitię sunt, plura peccata esse oportet; ergo &c. Si dicas esse plures malitias partiales, ex quibus resultat vna malitia totalis & vnum peccatum. Contra: vel ista vna malitia totalis est vna vnitate compositionis factę ex diuersis partibus,ita vt vna pars sit in actu voluntatis, & alia in actibus aliarum potentiarum, & tota in toto constituto ex illis actibus: vel est vna vnitate simplicitatis, & indiuisibilitatis ita vt tota sit in quolibet actu ex illis,& tota in omnibus simul: non primum; nam actus aliarum potentiarum adderent malitiam supra malitiam actus voluntatis, quod est contra D. Thom. supra quæst. 20. art. 4. nec secundum, quia tunc vna & eadem forma accidentalis tota inhæreret subiecto spirituali, quale est voluntas,& corporeo, quale est appetitus sensitiuus, quod dici non potest; ergo &c.

Tertiò, vbi non est libertas, non est bonitas vel malitia moralis, huius enim illa est fundamentum: sed actus aliarum potentiarum à voluntate solum dicuntur liberi extrinseca denominatione; ergo & solum extrinseca denominatione boni vel mali. Confirmatur 1 solum illa potentia est subiectum bonitatis, & malitiæ moralis, quę versatur circa bonum vel malum honestū: sed sola voluntas est huiusmodi, ergo &c. Confirmatur 2. veritas & falsitas formaliter solum est in intellectu, in alijs vero extrin-

ſeca denominatione, vt in voce tanquam in ſigno, & in rebus tanquam in cauſa: ergo & bonitas, & malitia moralis formaliter ſolum erit in voluntate, in aliis vero potentiis extrinſeca denominatione dumtaxat.

Dicendum tamen eſt: Non ſolum voluntatem, ſed etiam alias potentias eſſe ſubiectum peccati etiam quo ad formale, quod eſt malitia moralis. Sermo hic eſt de malitia morali in exercitio, nam obiectiuam ſupra quæſt. 20. art. 2. oſtendimus intrinſecè, & formaliter eſſe in actu exteriori. Probatur 1. nam D. Thom. hic ita ſcribit: *Non ſolum voluntas poteſt eſſe ſubiectum peccati, ſed omnes illæ potentiæ, quæ poſſunt moueri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem, & eædem etiam potentiæ ſunt ſubiecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia eiuſdem eſt actus, & habitus*. Si dicas D. Thom. intelligendum eſſe de peccato quantum ad formale. Contra D. Thom ad 3. conſtituit differentiam inter membra corporis exteriora, & potentias quę ſunt ſubiecta habituum moralium, & his concedit eſſę ſubiectum peccati, illis verò negat: ſed membra corporis exteriora poſſunt eſſe ſubiectum peccati materialiter ſumpti: nam peccatum videndi mulierem impudicè quantum ad materiale eſt in oculo, & manus motus ad percutiendum, qui eſt materialiter peccatum, eſt in manu; ergo non loquitur Diu. Tho. de peccato quantum ad materiale, ſed quantum ad formale.

Secundò probatur ratione inſinuata à D.

Thom. in illis verbis vltimis, *Quia eiusdem est actus, & habitus*. Actus virtutem, & vitiorum ab his habitibus procedunt, non solum quantum ad materiale, sed etiam à quo ad formale, bonitatem scilicet vel maliam moralem in exercitio; est enim virtus teste Aristot. 2. Ethic. capit. 6. *Habitus quo bonus efficitur homo, & quo bene opus reddit efficietque*; Vitium è contra, quo male suum opus reddit & efficit; ergo cum eiusdem sit actus & habitus à quo procedit, & in aliis potentiis à voluntate sint virtutes & vitia, nempe in intellectu & in appetitu sensitiuo? in eisdem erunt tanquam in subiecto actus horum habituum, non solum materialiter, sed etiam formaliter quantũ ad bonitatem vel malitiam in exercitio. Confirmatur 1. Idem est subiectum actus primi, & actus secundi: sed aliæ potentiæ à voluntate, in quibus sunt virtutes & vitia sunt subiectum bonitatis vel malitiæ in actu primo; ergo & in actu secundo atque in exercitio. Maior probatur; tum quia actus primus non est vltima perfectio, cum constituat subiectum in potentia ad actum secundum; ergo in eodem subiecto in quo est actus primus, debet recipi actus secundus, nam actus recipitur in potentia, quæ est in potentia ad illum. Tum etiam quia actus primus est forma per quam potentia est in actu ad producendum actum secundum, ergo idem subiectum esse debet vtriusque actus. Confirmatur secundo. Bonitas & malitia in exercitio est virtualiter tan-

quam

quam in causa efficiente in habitibus virtutum & vitiorum, ergo eam causant in suis actibus, qui cum sint immanentes, in eodem subiecto sunt quo ipsi habitus.

Tertiò probatur, appetitus sensitiuus est principium actus voluntarii, & vt subordinatus motioni voluntatis est liber per participationem, ergo est subiectum peccati formaliter, licèt non primo sed secundario. Consequentia patet, nam vt hic ait D Th. *Omne quod est principium voluntarij actus est subiectum peccati*: & in potentia libera per participationem non est cur negemus esse peccatum formaliter secundario. Antecedens quo ad primam partem asseritur à D. Thom. hic ad 3. & art. seq. ad 1. & supra quæst. 56. art. 4. Quo ad 2. vero partem probatur: Tum quia vt hic ad 3. ait D. Th. *Potentia appetitiua interiores comparantur ad rationem quasi libera, quia agunt quodammodo & aguntur vt patet per id quod dicitur in* 1. *Politicorum*. Vbi cap. 3. hanc constituit Arist. differentiam inter membra corporis, & appetitum sensitiuum. *Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus appetitui politico, & regale*. Quod Diu. Th. ibi lect. 3. & sup. q. 56. ar. 4. ad 3. exponit *Anima regit corpus despotico principatu, id est sicut dominus seruum & ideo totus motus corporis refertur ad animam. Sed irascibilis & concupiscibilis non obediunt ad nutũ rationi, sed habẽt proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnãt*, Hoc autem non solum intelligendum esse existimo de motibus naturalibus,

 nam

nam hos quoque membra corporis habet; vt patet in pudendis; sed etiam de liberis. nam ratione dictante nullam fornicationem esse committendam, potest appetitus sensitiuus fornicationem concupiscere actu libero, qui fit peccatum, subordinato tamen actui voluntatis; hac enim renitente nequit appetitus sensitiuus habere actum liberum, sed si quem habet, naturalis est, nam totam libertatem habet à voluntate. Vt autem à voluntate participatam habeat intrinsecè, satis est, vt eodem modo, quo voluntas rationi repugnare potest, possit etiam appetitus sensitiuus, hicque moueatur nō quidem instinctu naturali, sicut appetitus sensitiuus brutorum, sed consilio, persuasione & rationibus adductis à cogitatiua proponente ei obiectum cum indifferentia, sicut intellectus; proponit voluntati. Tum etiam quia appetitus sensitiuus, vt subordinatus motioni voluntatis, est rationalis per participationem, vndè D. Thom. supra q. 56. art. 4. ait irascibilem & concupiscibilem posse considerari, *Vno modo secundum se, alio modo in quantum participant rationem*; ergo & liber per participationem formaliter & intrinsece, & non tantum extrinseca denominatione, sicut mēbra exteriora, quæ sicut nō dicuntur rationalia per participationem, ita nec libera; libertas enim ad partem rationalem pertinet. Tum denique, cogitatiua ex subordinatione ad rationem participat esse principium & subiectum discursus, qui est proprius actus intellectus; ergo appeti-

tus

cus sensitiuus ex coniunctione ad voluntatem, cuius est propria libertas, participabit esse principium & subiectum actus liberi.

Ad 1. vero respondetur, D.Thom.ibi, vel nomine actus exterioris intelligere, non actum cuiuscumque alterius potentiæ a voluntate, sed actum membri exterioris corporis, quod colligunt nonnulli ex argumento primo illius articuli, vbi ait actus exterioris principium esse potentiam exequentem motum, quod non negat, sed admittit in eius solutione: potentia autem exequens motum in membris corporis exterioribus est. Vel si nomine actus exterioris intelligit etiam actus appetitus sensitiui, non loquitur de quacunque bonitate, sed de ea de qua dixerat in corp.artic. *Bonitas finis ex voluntate resultat in actum exteriorem.* Hanc autem concedimus, non esse intrinsece in appetitu sensitiuo, de quo vide quæ dicemus in dubio 1. circa 3.& 4. seq.art.

Ad 2. respondetur optimam esse solutionem ibi positam, quam insinuat Conradus hic art. 1. dicens omne peccatum saltem partialiter esse subiectiuè in voluntate, quia ex actu elicito, & imperato constituitur vnum peccatum. Colligitur etiam ex Diu. Thom.quæst.2.de Malo, art, 2. dicente: *Peccatum dicitur esse voluntas: non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.* Vndè cum essentia peccati sit eius malitia, non tota eius malitia, sed pars malitiæ erit in voluntate, & pars in alijs potentijs, quę

sunt subiectum virtutum & vitiorum. Quomodo autem vna numero malitia possit esse in pluribus subiectis explicatur exemplis: vnus enim numero ternarius est in tribus hominibus, & vna numero figura domus est in lapidibus, lignis &c, nam quamuis vnitas numerica accidentis sumatur à subiecto, hoc intelligendum est de totali, non de partialibus: in exemplis autem adductis, licet sint multa subiecta partialia; est tamen vnum numero subiectum totale, & idem est in nostro casu. Quomodo vero actus voluntatis, & aliarum potentiarum efficiant vnum subiectum totale explicatur quando voluntas mouet appetitum sensitiuum ad male concupiscendum, concurrunt tres actus, scilicet intellectus male iudicantis, & imperantis, voluntatis male volentis & mouentis, & appetitus sensitiui male elicientis. Hi autem actus etsi in genere naturæ sint indiuidua distincta; tamen in genere moris integrant vnum numero peccatum. Cuius ratio desumitur ex D. Thom. in 2.d.42.quæst.1.ar.1.quia peccatum est indiuiduum pertinens ad genus moris: actus autem dicuntur morales quatenus sunt voluntarij & liberi: illa ergo quę pertinent ad integritatem actus voluntarij, pertinent etiam ad integritatem peccati; ad integritatem vero actus voluntarij circa particulare bonum sensibile tres actus concurrere debent, scilicet rationis dirigentis, voluntatis mouentis, & appetitus elicientis actum; isti ergo tres

actus

actus in genere naturæ, vnum integrum actum voluntarium in genere moris efficiunt; inter quos illi qui se tenent ex parte rationis, & voluntatis, habent se vt formale; qui verò se tenet ex parte appetitus vt materiale, quia appetitus determinatur & mouetur à voluntate & ratione, vnde est in potentia respectu rationis & voluntatis; ex potentia autem & actu, & ex forma & materia vnum efficitur: vnde licet inquolibet eorum sit malitia partialis, in tribus tamen est vna totalis malitia. Ad impugnationem huius dico: malitiam esse vnam vnitate compositionis; ita vt pars sit in quolibet eorum, & tota in toto constituto scilicet ex illis actibus. Cum autem D. Thom. asserit actum exteriorem non addere bonitatem; vel malitiam supra interiorem, nomine actus exterioris intelligit actum membrorum exteriorum, vel si etiam comprehendit actum intellectus & appetitus, illud asserit, quia tota malitia quæ est in actibus talium potentiarum, est radicaliter in actu voluntatis, vt colligitur ex verbis D. Thom. quæst. 2. de Malo ar. 2. ad 2. adductis.

Ad 3. respondetur negando minorem. De actibus intellectus dicemus art. 5. De appetitu sensitiuo asserendum est: vt subordinatum motioni, voluntatis esse liberum per proprium actum, & intrinseca denominatione, non quidem essentialiter, sed accidentario, eo modo quo aqua dicitur calida per calorem participatum ab igne; in quo

differt appetitus sensitiuus à membris exterioribus, quæ vt sub sunt motioni voluntatis, non habent libertatem intrinsecam, & per proprium actum, sed per actum voluntatis, ratione cuius, actus membrorum exteriorum extrinseca denominatione dicuntur liberi. Vide quę diximus in 3. probatione conclusionis. Ad 1. confirmationem dico: etiam appetitum sensitiuum versari circa bonum honestum, sicut & virtutes quæ in illo sunt, non tamen circa bonum honestum in cōmuni cognitum, nam hoc est bonum intelligibile: sed in particulari cognitum & regulatum, non quidem immediatè per intellectum, sed per cogitatiuam: quæ teste D. Thom. 1. par. quęst. 78. ar. 4. *Dicitur ratio particularis*. Hoc enim est bonum sensibile, cum cogitatiua solum apprehendat sensibilia, & determinatum bonū quod habet appetitus sensitiuus, ratione cuius potest esse in eo virtus, vt colligitur ex D. Thom. hic ad 2. Itaque cum bonum honestum sit bonum conforme rationi rectæ vt habet munus regulæ dirigentis, & in homine non solum ratio vniuersalis scilicet intellectus, sed etiam ratio particularis scilicet cogitatiua habeat per participationem esse regulam dirigentem; ideo bonum honestum in particulari cognoscitur per cogitatiuam, & sic appetitus sensitiuus potest ferri in illud. Neque hinc sequitur in homine esse duas regulas, intellectum scilicet & cogitatiuam: quia cogitatiua non habet

ex

ex se esse regulam dirigentem, sed participat hoc à ratione, quæ dirigit omnes potentias etiam cogitatiuam, & mediante cogitatiua appetitum sensitiuum. Ad 2. confirmationem dico: Veritatem formalem primo & per se solum esse in intellectu; secundario tamen & per participationem etiam esse in cogitatiua formaliter, quia hæc potentia conficit propositiones ex terminis singularibus, & ex his discursus: in vocibus autem & rebus solum esse veritatem extrinseca denominatione. Idem est de bonitate, & malitia, primo enim & per se est in actu voluntatis, secundario & per participationem in actu appetitus sensitiui: in actibus verò membrorum exteriorum solum extrinseca denominatione.

ARTICVLVS III.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum.

Conclusio est affirmans.



ARTICVLVS IV.

Vtrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Conclusio est negans.

Dubium I. *Cur in sensualitate possit esse peccatum veniale, & non mortale.*

VArij sunt de hac re dicendi modi. Alijs omissis, solum modum dicendi Caietani examinabimus, & nostrum proponemus. Caietanus ergo, hic ait: *Quia sensualitas secundū se habet tantū libertatis vt sufficiat ad peccatum veniale, ideo peccatum veniale ei tribuitur: quia vero non habet tantum rationalitatis vt possit in peccatum mortale, quia non est eius respicere bonum rationis vt finem, ideo ei non attribuitur peccatum mortale.* Sensualitatem autem prędicta libertate esse præditam probat Caiet. Vires nostræ sensitiuæ apprehensiuæ secundum se, quia sunt in tali subiecto scilicet homine, habent quandam excellentiam supra vires apprehensiuas brutorum, nam cogitatiua, & reminiscentia habent collationem, & discursum, quod non habent ęstimatiua, & memoria in brutis; ergo & vires appetitiuę sensitiuę, ex eo quod sunt in homine, debent hubere aliquam excellentiam nempe libertatem secun-

secundum se: *Ita quod non solum ex hoc quod actualiter mouentur vel non mouentur à voluntate, sed se ipsis quia sunt tales, quia sunt volentis, sunt quodammodo libera.*

Hunc modum dicendi fere omnes impugnant. Tum ex illo ad Rom. 8. v. 1. *Nihil ergo nunc damnationis est ijs qui sunt in Christo Iesu: qui non secundum carnē ambulant.* Quæ verba assumens D. Bernardus Serm. 1. in Ascensione Domini inquit: *Nulla damnatio est his qui sunt in Christo Iesu concupiscentiæ sensus absq; consensu*: ergo vbi non est consensus formalis voluntatis mouentis, nec interpretatiuus eiusdem non prohibentis, nullum est peccatum etiam veniale, alias enim aliquid damnationis, & pœna dignū esset. Tum etiam ex Concil. Triden. Sess. 5. in Decreto de peccato originali, vbi de concupiscentia dicitur: *Nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus, non valet.* At noceret, si in sensualitate esset aliqua libertas sufficiens ad peccatum veniale, sine motione voluntatis; ergo &c. Tum præterea ex D. Aug. lib. 1. Retract. cap. 9. dicente. *Non est cui rectè imputetur peccatum, nisi volenti.* Et paulo post: *Voluntas est qua & peccatur, & recte viuitur.* Et lib. 2. de lib. arb. cap. 1. *Non enim aut peccatum esset, aut rectè factum quod non fieret voluntate.* Et lib. de vera religione cap. 24. *Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi.* Tum deinde ex D. Thom. hic ar. 1. & 2. ad 1. & in 2. d. 24. qu. 3. art. 2. dicente

peccatum non esse nisi vbi est dominium voluntatis, & non nisi voluntate peccati sicut primo mouente, alijs verò potentijs peccari sicut ab ea motis. Tum denique multis rationibus.

Existimo tamen contra modum dicendi Caietani prędicta non militare; licet enim Caietanus in hominis sensualitate secundum se aliquam libertatem, aut vestigium libertatis constituat, id intelligendum est, de libertate in actu primo: quam tamen non asserit exire posse in actum secundum, & peccatum veniale committere sine voluntatis mouentis. aut non prohibentis consensu, cum hic art. 1. dicat. *Omne peccatum est subiectiuè in voluntate*. Et statim: *Omne peccatum est actus immanens, & à voluntate*. Et art. 4. §. *Ad hoc*, asserat: *Proculdubio cum de subiecto peccati est sermo oportet, vel de voluntate, vel de potentia vt subest voluntati intelligi*. Sed quod asserit est, voluntate mouente, aut non prohibente quando opportet, &c. (quod eiusdem rationis esse dixerat (peccatum veniale sensualitatis in eius libertatem tanquam in proprium principium resoluendum, & reducendum esse, sicque sensualitati tribuendum; peccatum verò mortale non posse in eius libertatem resolui, & reduci, sicque nec sensualitati tribui, sed voluntati; vt enim aliqua potentia peccet, & peccatum ei tribuatur, non sufficit vt sit mota à voluntate, sic enim manus peccaret percutiendo, sed oportet vt secun-

dum

dum se libertatem habeat: & quia libertas quam habet sensualitas non sufficit, etiam mouente, aut non prohibente voluntate, ad peccatum mortale, *Quia non est eius respicere bonum rationis vt finem*, ideo peccatum mortale non tribuitur ei, sed voluntati, aut si sensualitati tribuitur, non ratione alicuius, quod sit sensualitatis proprium. sed ratione motionis à superiore scilicet voluntate: quia vero sensualitatis libertas sufficit ad peccatum veniale, non quidem absque voluntatis mouentis, aut non prohibentis consensu, sed cum illo; ideo peccatum veniale illi tribuitur.

Dicendum nihilominus est: Verum dicendi modum colligi ex D. Thom. hic articulo 4. vbi probat peccatum mortale non esse in sensualitate, aut appetitu sensitiuo, quia inordinatio peccati mortalis est à fine vltimo: *Ordinare autem aliquem in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem à fine non est nisi eius, cuius est ordinare in finem: vnde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.* Et ad 1. ait: *Actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem: & ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.* Ex his colligo rationem ob quam peccatum veniale est in sensualitate; non verò peccatum mortale intrinsecè: quia scilicet in sensualitate sunt omnia quæ pertinent ad peccatum veniale, non tamen

omnia quę pertinent ad peccatum mortale; deordinatio enim ab vltimo fine quę est de ratione peccati mortalis, eiusque mortalitas, non est in sensualitate nisi extrinseca tantum denominatione. De ratione autem peccati venialis non est deordinatio ab vltimo fine, sed solum circa media, vel circa fines particulares qui possunt contineri sub obiecto appetitus sensitiui, & ideo peccatum veniale quantum ad omnia potest esse intrinsecè in appetitu sensitiuo, non tamen peccatum mortale.

Quamuis autem in sensualitate sint quædam peccata quę ex suo genere, vel obiecto sunt mortalia, intelligendum hoc est, non formaliter, ita vt præcisè, quia tale obiectum respiciunt, sint mortalia, nam ratio peccati mortalis non sumitur in ordine ad istud obiectum, sed in ordine ad vltimum finem, propter quod D. Thom. hic art. 4. ad 1. inquit. *Actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem.* Solum ergo dicuntur peccata mortalia ex suo genere, vel obiecto concomitanter, quia scilicet actus sensualitatis circa tale obiectum comitatur ex parte voluntatis conuersio ad creaturam tanquam ad vltimum finem, & auersio a Deo vltimo fine.



Du-

Dubium 2. *An omnis motus sensualitatis circa illicitum sit peccatum saltem veniale.*

Pars affirmans probatur 1. ex illo ad Roman. 7. v. 19 *Non enim quod volo bonum hoc facio, &c. sed quod odi malum hoc ago.* Quod vt hic art. 3. in argum. *Sed contra*, ait D. Thom. exponit D. August. de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quendam sensualitatis; si ergo quādo homo odit motum sensualitatis ad illicitum, ac proinde illi voluntas resistit, talis motus est malum, & peccatum, semper erit peccatum.

Secundò, D. August. lib. 5 contra Iulianum cap 3. non longe à principio ait: *Sicut cæcitas cordis, &c. ita concupiscentia carnis aduersus quam bonus concupiscit spiritus, & peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, & pœna peccati est, quia redditur meritis inobedientis.* Ergo cum de omni motu sensualitatis ad illicitum verum sit inesse inobedientiam ad dominatum mentis, de omni tali motu erit verum esse peccatum.

Tertiò, D. Thom. hic art. 3. ad 2. ait *Corruptio fomitis impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat.* Et postea subdit: *Hoc solùm sufficit ad rationem peccati voluntarij, quod possit vitare singula.* Sentit

tit ergo omnes esse peccata. Et ad 3. inquit: *Motus sensualitatis rationem praeueniens est peccatum veniale*. At nullus nisi hic excipi poterat; ergo omnis est peccatum saltem veniale. Et 3. par. qu. 41. ar. 1. ad 3. ait: *Tentatio quae est à carne, non potest esse sine peccato: quia huiusmodi tentatio fit per delectationem, & concupiscentiam, & sicut August. dicit, nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit aduersus spiritum. Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non à carne*. Sed quoties in sensualitate est motus ad illicitum, caro concupiscit aduersus spiritum, & est tentatio, quę est à carne; ergo quicunque talis motus peccatum est.

Quartò, si non omnes motus sensualitatis ad illicita essent peccata, liceret in his quæ peccata non sunt complacere: sed hoc est falsum; ergo &c.

Dicendum tamen est: Non omnes motus sensualitatis circa illicita esse peccata mortalia aut venialia, etiam si oriantur ex apprehensione obiecti præsentis vel absentis. Prima pars est de fide definita in Concil. Trid. Sess. 5. in Decreto de peccato originali aduersus Lutherum & alios hæreticos asserentes, omnes motus sensualitatis esse peccata mortalia, etiam voluntate non cõsentiente. Contra quos vide etiam *M.* Soto lib. 1. de natura, & gratia c. 11. & seq.

Secunda pars, non esse scilicet peccata venialia omnes motus sensualitatis, videtur esse contra plures Scolasticos antiquos. Sed

hos

hos eodem modo quo D. Th. explicandos esse existimo. Probatur nam in Conc. Trid. loco citato absolutè dicitur concupiscentiam non nocere non consentientibus, & non esse verè, & propriè peccatum; si autem omnes motus sensualitatis essent peccata venialia, non consentientibus noceret concupiscentia, & verè, & propriè peccatum esset, sicut tale est mendacium, quamuis solum sit peccatum veniale; ergo &c. Verba etiam Pauli ad Roman. 8. vers. 1. *Nihil damnationis &c* ibidem assumpta à Concilio, apertè indicant, nihil peccati etiam venialis esse in motibus sensualitatis eorum, qui nullo modo consentiunt, peccatum enim veniale aliquid damnationis, seu damnabile, & pœna dignum est; ergo &c.

Secundò probatur ex D. Aug. nam lib. 5 contra Iulianum cap. 3. ait: *Alioquin frustra dictum est post concupiscentias tuas non eas, si iam quisque reus est, quod tumultuantes, & ad mala trahere nitentes sentit eas*. Et libr. 6. cap. 8. & lib. 1. de Ciuit. Dei, cap. 25. & lib. 12. de Trinit. cap. 7. & lib. 3. de liber. arbitr. cap. 25. & alibi dicit similia, quibus quòd nos asserimus docet.

Tertiò, non omnes motus sensualitatis ad illicita sunt voluntarii; ergo nec peccata etiam venialia. Antecedens probatur: si essent voluntarii, maxime quia si ratio vigilaret, posset eos impedire: sed hoc est falsum, nam perpetua vigilia, cum requirat actualem considerationem, & aduer-

tentiam ne motus insurgant, quæ ob occupationes, & negotia in vita præsenti impossibilis est, non est in nostra potestate, & experientia constat, etiam postquam ratio aduertit, & sentit hos motus, licet conetur illos reprimere, non posse; ergo &c.

Tertia pars probatur ex D. Thom. supra quæst. 17. artic. 7. vbi sic ait: *Contingit quandoque quod motus appetitus sensitiui subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus, & tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis potuisset impediri à ratione, si præuidisset*. Ergo si nulla sit præuisio, ratio non poterit impedire, & præter imperium eius erit motus appetitus, ac proinde non erit peccatum, experientia etiam constat sæpe subito repræsentari nobis obiecti illicita, quæ vidimus vel audiuimus, & tunc subito etiam sequi motus appetitus sensitiui in talia obiecta, ac si essent præsentia, & nullo pacto potuisse rationem aut voluntatem illos reprimere, quia illos intellectus non præuidit: ergo non sunt peccata. Neque oppositum huius docuit D. Thom. in 2. d. 21. quæst. 1. ar. 2. ad 5. & quæst. 7. de Malo ar. 6. ad 8. Solum enim differentiam constituit inter motus appetitus sensitiui insurgentes ex corporis dispositione, & insurgentes ex aliqua apprehensione: nam primos ratio quamuis aduertat, vitare non potest, quia dispositio corporalis non subiacet imperio rationis, & ratio tollere eam non potest: secundos verò ratio, si aduertat, impedire ac vitare potest diuertendo

do alio cogitationem, quæ eſt illorum caufa, quod ſi non faciat, peccata erunt.

Notanda eſt autem diſtinctio, quam Diu. Thom. inſinuat, eſtque celebris inter Theologos, motuum appetitus ſenſitiui. Quidam enim dicuntur primo primi, qui ſcilicet non ſunt in noſtra poteſtate, ſed naturaliter excitantur in appetitu ſenſitiuo. Alii verò dicuntur ſecundo primi, qui ſcilicet aliquo modo ſunt in noſtra poteſtate, excitantur tamen ante perfectam deliberationem, & plenam aduertentiam rationis, ſicque vocantur, quia ſunt ſecundi poſt primo primos, & primi inter morales, & liberos, propter quod etiam vocantur imperfectè liberi, & ſemiplenè deliberati. Alii denique plenè deliberati dicuntur, quibus ſcilicet voluntas conſentit, poſita iam plena aduertentia rationis. Hi quando ſunt circa illicitum, Dei lege prohibitum, peccata mortalia ſunt; ſecundi vero peccata venialia, primi autem nulla peccata ſunt Cumque primi generis multi ſint orti ex apprehenſione obiecti tam abſentis, quàm præſentis, non omnes, ex tali apprehenſione orti, erunt peccata, ſed illi dumtaxat qui ſunt in noſtra poteſtate.

Ad 1. vero reſpondetur: ibi per facere, & agere non ſignificari affectum conſétiendi, & implendi, ſed motum concupiſcendi, qui non eſt in noſtra poteſtate, vndè Diu. Auguſt. lib. 1. contra duas Epiſt. Pelag. c. 10 ait: *Facere ergo ſe dixit, & operari non affectu conſentiendi, & implendi, ſed ipſo motu concu-*

pi-

piscendi. Concupiscentiæ autem motum vocat Apostolus malum, non quia verè & propriè peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat, vt dicitur in Concilio Trident. Sess. 5. in Decreto de peccato originali. Si dicas: motus concupiscentiæ est contra diuinum pręceptum, quo Exodi 20. v. 16. prohibetur concupiscere, *Non concupisces &c.* Ergo verè & propriè peccatum mortale est. Respondetur, illo præcepto non prohiberi quamcunque cõcupiscentiam appetitus, sed eam quæ voluntaria est.

Ad 2. respondetur in motibus sensualitatis primo primis esse inobedientiam negatiuam tantum, sicut & in transmutatione naturali corporis, quia scilicet non obediũt imperio rationis, quæ inobedientia, licet sufficiat ad peccatum naturale, qualis est quilibet naturalis defectus; non tamen ad peccatum morale, quod verè & propriè rationem peccati habet. In motibus verò secundo primis, & in plenè deliberatis inest inobedientia priuatiuè, & verè & propriè sunt peccata, aut venialia, aut mortalia, & de his loquitur D. August.

Ad 3. Respondetur: D. Thom. hic ar. 3. ad 2. se ipsum explicare illis verbis, *Si præsentiat*: indicat enim se loqui de illis motibus sensualitatis, qui excitantur in nobis cum aliqua aduertentia; de his namque verum est, rationem posse illos vitare quantum ad singulos, non verò quantum ad omnes ob corruptionem naturæ, quod docet

D. Th.

D. Thom. infra quæst. 109 art. 8. De motibus verò, qui excitantur absque aduertentia rationis, asserendum est, non posse vitari, nec quantum ad singulos. In solutione verò tertii *motus sensualitatis rationem praueniens*, dicitur, qui præuenit deliberationem, & plenam ac perfectam aduertentiam, & peccatum veniale dicitur, qui & si non plene, semiplene est deliberatus. Denique tentatio, de qua loquitur D. Thom. 3. p. q. 41. ar. 1. ad 3. vt ibi exponit Caiet. *Non importat naturales motus absolutè, sed praeter rationem*, ac proinde aliquo modo voluntarios, quos sine peccato esse non posse ait cum D. August. S. Doctor, ac propterea negat in Christo fuisse aliquos motus sensualitatis ad illicita, quia omnes motus appetitus sensitiui erant in potestate Christi, sicque voluntarii, sicut & in statu naturæ integræ, ac proinde si aliqui fuissent ad illicita, peccata essent, quę in Christo admittenda non sunt.

Ad 4. respondetur negando sequelam; nam motus appetitus ad illicita primo primi sunt mali malitia obiectiua, si autem non est in illis malitia in executione, hoc ideo est, quia non sunt actus liberi: tamen si quis in illis sibi complaceret, iam tunc in hoc actu complacentiæ esset libertas, & sic talis actus esset peccatum, esset enim actus liber circa obiectum malum.

AR-

ARTICVLVS V.

Vtrum peccatum possit esse in ratione.

Conclusio est affirmans.

IN ratione tanquam in subiecto pecca tum esse posse non solum quo ad materiale, sed etiam quo ad formale, quod est malitia, constat ex dictis art. 2. sunt enim in ratione virtutes, nempe prudentia, & fides diuina, quorum actus sunt boni intrinsecè, & ex consequenti peccata illis contraria infidelitatis scilicet, & imprudentiæ intrinsecè claudunt malitiam moralem.

Si obijcias: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi formaliter: sed actus rationis solum extrinseca denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi formaliter; ergo & mali. Respondetur negando maiorem, supra enim qu. 18. art 1. ostensum est sæpe non eodem modo aliquid esse bonum, vel malum moraliter, quo est voluntarium. Infra etiam quęst. 81. art. 1. multi docent peccatum originale, quod formaliter, & intrinseca denominatione est in nobis, solum esse nobis voluntarium denominatione extrinseca ab actu voluntatis Adæ. Sic ergo in peccatis infidelitatis, & imprudentiæ, quæ sunt in intellectu

tan-

tanquam in subiecto, potest esse intrinsecè malitia moralis, quamuis solum extrinsecè sint liberi formaliter. Et non est eadem ratio de actibus membrorum exteriorum, quia hęc non sunt principia actus humani, sed solum instrumenta, vt hic art. 2. ad 3. docet D. Thom. nec sunt potentiæ rationales per essentiam, vel participationem, nec sunt aliquo modo libera: ratio verò principium est actus humani, & potentia rationalis per essentiam, libera etiam, si non formaliter saltem radicaliter Secundo respondent aliqui negando minorem; actus enim intellectus, licet vt præcedit actum voluntatis, solum sit radicaliter liber, tamen vt sequitur illum est formaliter liber intrinseca libertate participata, sicut dictum est art 2. de appetitu sensitiuo. Sed hæc solutio difficultate non caret, quia non videtur ratio capax talis libertatis formalis, cum hęc pertineat ad potentiam appetitiuam.

Circa artic. 6. & 7. nihil se offert dicendum.



AR.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Conclusio est affirmans.

Dubium 1. *An delectatio morosa de opere cogitato mortaliter malo sit peccatum mortale eiusdem speciei cum ipso opere.*

DVę sunt de hac re negantes sententiæ : Prima, nullam delectationem morosam de opere cogitato mortaliter malo esse peccatum mortale. Hanc refert D. Thom. hic, & tribui solet Martino de Magistris Tract. de temperantia, quæst. 3 de luxuria quam nonnuli probabilem esse dicunt cum hac limitatione, scilicet si non adsit periculum consentiendi in opus ; si enim adesset, absque dubio peccatum mortale esset. Probant : si esset peccatum mortale, maximè contra illud præceptum, *Non concupisces &c.* sed non est contra illud, nam qui hoc modo delectatur de actu turpi cum Maria, non concupiscit illam, cum non habeat affectum ad illam accedendi, sed quandoque expressum propositum efficax non perueniendi ad opus, & displicentiam talis accessus ; ergo &c.

Secunda ſententia eſt: aliquam delectationem moroſam de opere cogitato mortaliter malo eſſe peccatum mortale; non tamen omnem, ſed eam dumtaxat, quæ ex ſe notabilem continet deformitatem, & oppoſitionem cum aliqua virtute; quæ vero huiuſmodi eſt, non habere omnem diuerſitatem malitiæ, quam habet opus; ſicque delectationem moroſam cum rapta, conſanguinea, vel vxore alterius, vel cum virgine Deo dicata non eſſe in alia ſpecie quam ſimplicis fornicationis, & malitiam quæ in ipſo opere coniuncta eſt cũ malitia fornicationis contra alias virtutes, in delectatione moroſa non reperiri.

Probatur 1. Delectatio de opere prohibito iure poſitiuo, vt de eſu carnium in die veneris, cogitato, non eſt peccatum mortale, ergo non omnis delectatio de opere cogitato mortaliter malo eſt peccatum mortale. Antecedens docent multi, & probant: Tum quia quæ ſolo iure poſitiuo ſunt prohibita, poſſunt non eſſe mala ſublata lege, & prohibitione; ergo licebit de illis cogitatis ſecundum ſe, ac ſi non eſſent prohibita, delectari. Tum etiam, quia nullus legiſlator etiam Eccleſiaſticus intendit prohibere internas delectationes, ſed ſolum actus externos; ergo tales delectationes non ſunt peccata; ſi enim eſſent, hoc eſſet quia à legislatore prohibitæ, nam ſecundum ſe peccata non ſunt.

Secundo probatur, nec etiam delectationem de opere prohibito iure naturali eſſe om-

omnem peccatum mortale, Malitia operis, quam habet ex obiecto & circumstantijs, licet deriuetur in actum interiorem efficacem; non tamen in actum interiorem inefficacem qui est affectus simplicis complacentiæ: sed delectatio de opere malo, mortaliter prohibito etiam iure naturali, non est actus affectus, aut voluntas efficax, sed simplex affectus, seu affectus simplicis cōplacentiæ talis operis; ergo potest delectatio non esse peccatum mortale, etiam si peccatum mortale sit & prohibitum iure naturali opus cogitatum, de quo est delectatio. Maior probatur: Tum quia licet velle efficaciter bellum iniustum, vel duellum sit peccatum mortale; delectatio tamen de aspectu belli iniusti: aut duelli potest esse absque culpa mortali, & idem est de spectatione ludi, qui ex natura rei est illicitus. Tum etiam, quia religiosus cogitatione potest delectari in magnis sumptibus & pecunia propria auctoritate eroganda absque mortali, quæ tamen ei non liceret facere, nec velle efficaciter. Tum deinde, quia quamuis non liceat efficaci voluntate consentire in opus, quod de se est mortale, vt etiam fiat in somnis, licitum tamen est de illo opere facto, propter bonum finem delectari, vt de pollutione ob molestiam tentationis vitandam, de homicidio, quia iam ille non versabitur in periculo vitę suæ spiritualis, si existimetur in gratia Dei decessisse, & de furto alicui facto, quia iam ablata sit ei occasio auaritiæ & aliorum peccatorum, ad

quæ

quæ cum pecunia mouebat, Tum pretetea, quia quamuis cum quis debet mori pro Christo; sicut Christus debebat mori pro nobis efficax voluntas non moriendi esset mortale peccatum, posset tamen tristari de morte, sicut Christus tristabatur, licitusque esset ei talis simplicis displicentiæ affectus, & idem est de displicentia cuiuscumque alterius operis virtutis quatenus displicentia non oritur ex ipso opere virtutis, quatenus virtutis est, & præcipitur, sed ratione laboris vel alterius, quod annexum est; ergo idem erit de complacentia operis mali, huiusque proinde malitia, licet deriuetur in actum interiorem efficacem, non tamen in inefficacem. Tum denique, quia vt efficax voluntas sit peccatum mortale, non opus est directè, & explicitè ferri in obiectum, nam euentus imputatur aliquando efficaci voluntati, etiam si non sit explicitè volitus; & tamen peccatum simplicis complacentiæ non contingit, nisi obiectum actu moueat voluntatem; ergo signum est peccatum hoc interius consummari, ac proinde malitiam illius non deriuari ex actu vel opere exteriori, circa quod versatur.

Tertiò probatur delectationes morosas, quæ sunt peccata mortalia, non habere omnem malitiam operis externi, ac proindè nec varias species sortiri iuxta varietatem eorum, quæ in opere externo reperiuntur: In morosis delectationibus, cum rapta, consanguinea, vel vxore alterius, vel cum virgine Deo dicata, nulla est malitia mortalis cō-

habet: *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen & volens libenter quæ statim, vt attigerunt animum respui debuerunt, negandum non est esse peccatum*, Vbi de delectatione morosa omnium illicitorũ apertè loquitur, peccatum autem mortale esse indicat manifestè postpauca subdens: *Hæc quippe vna persona est, vnus homo est, totusque damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata per mediatorisque gratiam remittantur*. Nullus quippe damnatur nisi pro peccato mortali. Nec obstat D. August. ibi asserere pro his peccatis dicendam esse orationem dominicam, nam vt hic ad 6. ait D. Th. *Oratio dominica non solũ contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.* Quod & docet D August. in Enchir. c. 71.

Secundo probatur ratione D. Thom. hic: *Quod aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio eius inclinata est adhunc actum, nullus enim delectatur nisi de eo, quod est conforme appetitiui eius: quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale: vnde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale.* Respondent quidam: licèt delectari de eo, quod est conforme appetitiui intellectuali, sit peccatum mortale, non tamen de eo, quod est conforme appetitui sensuali tãtum;

in præſenti verò caſu hominem ſolum delectari de eo,quod eſt conforme appetitui ſenſuali. Sed hæc ſolutio aliena eſt à vera philoſophia, iuxta quam appetitus intellectualis eſt pondus, & inclinatio totius hominis,& per illum homo inclinatur in obiecta omnium potentiarum. Si ergo in appetitu ſenſitiuo eſt inclinatio in actum, qui ſecundum ſe eſt peccatum mortale, verbi gratia in fornicationem, vel furtum,vel homicidium, cum talis inclinatio non præcedat deliberationem, ſed illam ſequatur, vt ſupponimus,& contingit in præſenti caſu, etiam voluntas inclinabitur in hunc actum.

Tertiò probatur: delectatio moroſa habet ſuam bonitatem, vel malitiam moralẽ ex obiecto, vt colligitur ex D. Thom. hic & ſup. q.18.a.2.& 5.& q,19.ar.1.& q.24.a.4 ſed opus cogitatum de quo eſt delectatio, eſt obiectum delectationis moroſæ; ergo ſi fuerit mortaliter malum, delectatio moroſa peccatum mortale erit. Si dicas hoc verum eſſe de actu efficaci, non tamèn de inefficaci, qualis eſt delectatio moroſa Cõtra, quicunque actus ſiue efficax, ſiue inefficax cum eſſentialiter pendeat ab obiecto, & ab ipſo ſpecificetur, & recipiat entitatem ab illo,etiam debet recipere bonitatem,vel malitiam moralem: nec differentia vlla quãtum ad hoc aſſignari poteſt inter actum efficacem,& inefficacem; quod enim actus efficax ſit cauſa operis, inefficax verò nequaquam, parum refert. Tum quia actus non ſumit ſpeciem ab obiecto, quatenus

tentiam ne motus insurgant, quæ ob occupationes, & negotia in vita presenti impossibilis est, non est in nostra potestate, & experientia constat, etiam postquam ratio aduertit, & sentit hos motus, licet conetur illos reprimere, non posse; ergo &c.

Tertia pars probatur ex D. Thom. supra quæst. 17. artic. 7. vbi sic ait: *Contingit quãdoque quod motus appetitus sensitiui subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sẽsus, & tunc ille motus est præter imperium rationis, quamuis potuisset impediri à ratione, si præuidisset.* Ergo si nulla sit præuisio, ratio non poterit impedire, & præter imperium eius erit motus appetitus, ac proinde non erit peccatum, experientia etiam constat sæpe subito repræsentari nobis obiecti illicita, quæ vidimus vel audiuimus, & tunc subito etiam sequi motus appetitus sensitiui in talia obiecta, ac si essent præsentia, & nullo pacto potuisse rationem aut voluntatem illos reprimere, quia illos intellectus non præuidit: ergo non sunt peccata. Neque oppositum huius docuit D. Thom. in 2. d. 21. quęst. 1. ar. 2. ad 5. & quæst. 7. de Malo ar. 6. ad 8. Solum enim differentiam constituit inter motus appetitus sensitiui insurgentes ex corporis dispositione, & insurgentes ex aliqua apprehensione: nam primos ratio quamuis aduertat, vitare non potest, quia dispositio corporalis non subiacet imperio rationis, & ratio tollere eam non potest: secundos verò ratio, si aduertat, impedire ac vitare potest diuertendo

do alio cogitationem, quæ eſt illorum causa, quod ſi non faciat, peccata erunt.
Notanda eſt autem diſtinctio, quam Diu. Thom. inſinuat, eſtque celebris inter Theologos, motuum appetitus ſenſitiui. Quidam enim dicuntur primo primi, qui ſcilicet non ſunt in noſtra poteſtate, ſed naturaliter excitantur in appetitu ſenſitiuo. Alii verò dicuntur ſecundo primi, qui ſcilicet aliquo modo ſunt in noſtra poteſtate, excitantur tamen ante perfectam deliberationem, & plenam aduertentiam rationis, ſicque vocantur, quia ſunt ſecundi poſt primo primos, & primi inter morales, & liberos, propter quod etiam vocantur imperfectè liberi, & ſemiplenè deliberati. Alii denique plenè deliberati dicuntur, quibus ſcilicet voluntas conſentit, poſita iam plena aduertentia rationis. Hi quando ſunt circa illicitum, Dei lege prohibitum, peccata mortalia ſunt; ſecundi verò peccata venialia, primi autem nulla peccata ſunt Cumque primi generis multi ſint orti ex apprehenſione obiecti tam abſentis, quàm præſentis, non omnes, ex tali apprehenſione orti, erunt peccata, ſed illi dumtaxat qui ſunt in noſtra poteſtate.
Ad 1. vero reſpondetur: ibi per facere, & agere non ſignificari affectum conſétiendi, & implendi, ſed motum concupiſcendi, qui non eſt in noſtra poteſtate, vndè Diu. Auguſt. lib. 1. contra duas Epiſt. Pelag. c. 10 ait: *Facere ergo ſe dixit, & operari non affectu conſentiendi, & implendi, ſed ipſo motu concu-*
pi-

piscendi. Concupiscentiæ autem motum vocat Apostolus malum, non quia verè & propriè peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat, vt dicitur in Concilio Trident. Sess. 5. in Decreto de peccato originali. Si dicas: motus concupiscentiæ est contra diuinum præceptum, quo Exodi 20. v. 16. prohibetur concupiscere, *Non concupisces &c.* Ergo verè & propriè peccatum mortale est. Respondetur, illo præcepto non prohiberi quamcunque cōcupiscentiam appetitus, sed eam quæ voluntaria est.

Ad 2. respondetur in motibus sensualitatis primo primis esse inobedientiam negatiuam tantum, sicut & in transmutatione naturali corporis, quia scilicet non obediūt imperio rationis, quæ inobedientia, licet sufficiat ad peccatum naturale, qualis est quilibet naturalis defectus; non tamen ad peccatum morale, quod verè & propriè rationem peccati habet. In motibus verò secundo primis, & in plenè deliberatis inest inobedientia priuatiuè, & verè & propriè sunt peccata, aut venialia, aut mortalia, & de his loquitur D. August.

Ad 3. Respondetur: D. Thom. hic ar. 3. ad 2. se ipsum explicare illis verbis, *Si præsentiat*: indicat enim se loqui de illis motibus sensualitatis, qui excitantur in nobis cum aliqua aduertentia; de his namque verum est, rationem posse illos vitare quantum ad singulos, non verò quantum ad omnes ob corruptionem naturæ, quod docet

D. Th.

D. Thom. infra quæst. 109 art. 8. De motibus verò, qui excitantur absque aduertentia rationis, asserendum est, non posse vitari, nec quantum ad singulos. In solutione verò tertii *motus sensualitatis rationem praueniens*, dicitur, qui præuenit deliberationem, & plenam ac perfectam aduertentiam, & peccatum veniale dicitur, qui & si non plene, semiplene est deliberatus. Denique tentatio, de qua loquitur D. Thom. 3. p. q. 41. ar. 1. ad 3. vt ibi exponit Caiet. *Non importat naturales motus absolutè, sed præter rationem*, ac proinde aliquo modo voluntarios, quos sine peccato esse non posse ait cum D. August. S. Doctor, ac propterea negat in Christo fuisse aliquos motus sensualitatis ad illicita, quia omnes motus appetitus sensitiui erant in potestate Christi, sicque voluntarii, sicut & in statu naturæ integræ, ac proinde si aliqui fuissent ad illicita, peccata essent, quę in Christo admittenda non sunt.

Ad 4. respondetur negando sequelam, nam motus appetitus ad illicita primo primi sunt mali malitia obiectiua, si autem non est in illis malitia in executione, hoc ideo est, quia non sunt actus liberi: tamen si quis in illis sibi complaceret, iam tunc in hoc actu complacentiæ esset libertas, & sic talis actus esset peccatum, esset enim actus liber circa obiectum malum.

AR-

ARTICVLVS V.

Vtrum peccatum possit esse in ratione.

Conclusio est affirmans.

IN ratione tanquam in subiecto peccatum esse posse non solum quo ad materiale, sed etiam quo ad formale, quod est malitia, constat ex dictis art. 2. sunt enim in ratione virtutes, nempe prudentia, & fides diuina, quorum actus sunt boni intrinsecè, & ex consequenti peccata illis contraria infidelitatis scilicet, & imprudentiæ intrinsecè claudunt malitiam moralem.

Si obijcias: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi formaliter: sed actus rationis solum extrinseca denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi formaliter; ergo & mali. Respondetur negando maiorem, supra enim qu. 18. art 1. ostensum est sæpe non eodem modo aliquid esse bonum, vel malum moraliter, quo est voluntarium. Infra etiam quęst. 81. art. 1. multi docent peccatum originale, quod formaliter, & intrinseca denominatione est in nobis, solum esse nobis voluntarium denominatione extrinseca ab actu voluntatis Adæ. Sic ergo in peccatis infidelitatis, & imprudentiæ, quæ sunt in intellectu

tan-

tanquam in subiecto, potest esse intrinsecè malitia moralis, quamuis solum extrinsecè sint liberi formaliter. Et non est eadem ratio de actibus membrorum exteriorum, quia hęc non sunt principia actus humani, sed solum instrumenta, vt hic art. 2. ad 3. docet D. Thom. nec sunt potentiæ rationales per essentiam, vel participationem, nec sunt aliquo modo libera: ratio verò principium est actus humani, & potentia rationalis per essentiam, libera etiam, si non formaliter saltem radicaliter Secundo respondent aliqui negando minorem; actus enim intellectus, licet vt præcedit actum voluntatis, solum sit radicaliter liber, tamen vt sequitur illum est formaliter liber intrinseca libertate participata, sicut dictum est art 2. de appetitu sensitiuo. Sed hæc solutio difficultate non caret, quia non videtur ratio capax talis libertatis formalis, cum hęc pertineat ad potentiam appetitiuam.

Circa artic. 6. & 7. nihil se offert dicendum.



AR.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Conclusio est affirmans.

Dubium 1. An delectatio morosa de opere cogitato mortaliter malo sit peccatum mortale eiusdem speciei cum ipso opere.

DVę sunt de hac re negantes sententiæ: Prima, nullam delectationem morosam de opere cogitato mortaliter malo esse peccatum mortale. Hanc refert D. Thom. hic, & tribui solet Martino de Magistris Tract. de temperantia, quæst. 3 de luxuria quam nonnulli probabilem esse dicunt cum hac limitatione, scilicet si non adsit periculum consentiendi in opus; si enim adesset, absque dubio peccatum mortale esset. Probant: si esset peccatum mortale, maximè contra illud præceptum, *Non concupisces &c.* sed non est contra illud, nam qui hoc modo delectatur de actu turpi cum Maria, non concupiscit illam, cum non habeat affectum ad illam accedendi, sed quandoque expressum propositum efficax non perueniendi ad opus, & displicentiam talis accessus; ergo &c.

Secunda ſententia eſt: aliquam delectationem moroſam de opere cogitato mortaliter malo eſſe peccatum mortale; non tamen omnem, ſed eam dumtaxat, quæ ex ſe notabilem continet deformitatem, & oppoſitionem cum aliqua virtute; quæ vero huiuſmodi eſt, non habere omnem diuerſitatem malitiæ, quam habet opus: ſicque delectationem moroſam cum rapta, conſanguinea, vel vxore alterius, vel cum virgine Deo dicata non eſſe in alia ſpecie quam ſimplicis fornicationis, & malitiam quæ in ipſo opere coniuncta eſt cũ malitia fornicationis contra alias virtutes, in delectatione moroſa non reperiri.

Probatur 1. Delectatio de opere prohibito iure poſitiuo, vt de eſu carnium in die veneris, cogitato, non eſt peccatum mortale, ergo non omnis delectatio de opere cogitato mortaliter malo eſt peccatum mortale. Antecedens docent multi, & probant: Tum quia quæ ſolo iure poſitiuo ſunt prohibita, poſſunt non eſſe mala ſublata lege, & prohibitione; ergo licebit de illis cogitatis ſecundum ſe, ac ſi non eſſent prohibita, delectari. Tum etiam, quia nullus legiſlator etiam Eccleſiaſticus intendit prohibere internas delectationes, ſed ſolum actus externos; ergo tales delectationes non ſunt peccata; ſi enim eſſent, hoc eſſet quia à legiſlatore prohibitæ, nam ſecundum ſe peccata non ſunt.

Secundo probatur, nec etiam delectationem de opere prohibito iure naturali eſſe om-

omnem peccatum mortale, Malitia operis, quam habet ex obiecto & circumstantijs, licet deriuetur in actum interiorem efficacem; non tamen in actum interiorem inefficacem qui est affectus simplicis complacentiæ: sed delectatio de opere malo, mortaliter prohibito etiam iure naturali, non est actus affectus, aut voluntas efficax, sed simplex affectus, seu affectus simplicis cōplacentiæ talis operis; ergo potest delectatio non esse peccatum mortale, etiam si peccatum mortale sit & prohibitum iure naturali opus cogitatum, de quo est delectatio. Maior probatur: Tum quia licet velle efficaciter bellum iniustum, vel duellum sit peccatum mortale; delectatio tamen de aspectu belli iniusti: aut duelli potest esse absque culpa mortali, & idem est de spectatione ludi, qui ex natura rei est illicitus. Tum etiam, quia religiosus cogitatione potest delectari in magnis sumptibus & pecunia propria auctoritate eroganda absque mortali, quæ tamen ei non liceret facere, nec velle efficaciter. Tum deinde, quia quamuis non liceat efficaci voluntate consentire in opus, quod de se est mortale, vt etiam fiat in somnis, licitum tamen est de illo opere facto, propter bonum finem delectari, vt de pollutione ob molestiam tentationis vitandam, de homicidio, quia iam ille non versabitur in periculo vitę suæ spiritualis, si existimetur in gratia Dei decessisse, & de furto alicui facto, quia iam ablata sit ei occasio auaritiæ & aliorum peccatorum, ad

quæ

quæ cum pecunia mouebat, Tum prętereà, quia quamuis cum quis debet mori pro Christo; sicut Christus debebat mori pro nobis efficax voluntas non moriendi esset mortale peccatum, posset tamen tristari de morte, sicut Christus tristabatur, licitusque esset ei talis simplicis displicentiæ affectus, & idem est de displicentia cuiuscumque alterius operis virtutis quatenus displicentia non oritur ex ipso opere virtutis, quatenus virtutis est, & præcipitur, sed ratione laboris vel alterius, quod annexum est; ergo idem erit de complacentia operis mali, huiusque proinde malitia, licet deriuetur in actum interiorem efficacem, non tamen in inefficacem. Tum denique, quia vt efficax voluntas sit peccatum mortale, non opus est directè, & explicitè ferri in obiectum, nam euentus imputatur aliquando efficaci voluntati, etiam si non sit explicitè volitus; & tamen peccatum simplicis complacentiæ non contingit, nisi obiectum actu moueat voluntatem; ergo signum est peccatum hoc interius consummari; ac proinde malitiam illius non deriuari ex actu vel opere exteriori; circa quod versatur.

Tertiò probatur delectationes morosas, quæ sunt peccata mortalia, non habere omnem malitiam operis externi; ac proindè nec varias species sortiri iuxta varietatem eorum, quæ in opere externo reperiuntur: In morosis delectationibus, cum rapta, consanguinea, vel vxore alterius, vel cum virgine Deo dicata, nulla est malitia mortalis cō-

tra aliam virtutem, quam cõtra castitatem; ergo omnes sunt eiusdem speciei, & non habent malitiam nisi solius simplicis fornicationis. Antecedens probatur: qui de his morose delectatur, non delectatur de iniuria & irreuerentia, sed solum de ipso actu fornicationis, nec allicitur à delectabili, quod est in iniustitia, aut impietate, aut sacrilelegio, sed quod est in fornicatione; ergo non peccat contra iustitiam peccato adulterij, strupi, vel raptus, nec contra religionem peccato sacrilegij, nec contra pietatem peccato incestus, sed solum contra castitatem peccato simplicis fornicationis.

Dicendum tamen est 1. Omnino certum esse aliquas delectationes morosas sine intentione operis esse peccata mortalia. Hoc adeo certum esse affirmant Auctores secunde sententiæ, vt nullus sine manifesto errore negare possit. Probatur 1. ex illo Matth. 5. v. 29. *Omnis qui viderit mulierem ad cõcupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Vbi D. Chrisost. Hom. 17. distinguit inter concupiscere ad adulterandum, quod significat affectum efficacem operis, & videre ad concupiscendum, quod significat delectationem morosam sine intentione operis: *Non enim idcirco Dominus aduenisse contentus est, vt solummodo corpus à malis actibus, sed vt prius animam quoque ab huiusmodi cogitationibus auerteret &c. Propterea non dixit, qui concupiscit ad adulterandum, sed qui viderit ad concupiscendum &c. Qui scilicet ad hoc aspicit, vt oblectet eius aspectum:* Cum

autem

autem dicat Christus. *Iam mæchatus est eam in corde suo*, colligitur peccatum mechiæ esse talem oblectationem morosam. Vndè subdit Chrisost. *Quid autem inquis si videro ad concupiscendum, sed tamen turpe nihil egero; & sic quidem iam in adulterorum partem numeraris*. Idem sentit Diu. Hilarius can. 4. in Matth. ait namque: *In Euangelijs adulterio motus tantum oculi incidentis æquatur, & cum fornicationis opere punitur illecebrosa visus transeuntis affectio*; Id est morosa delectatio de obiecto viso, & cogitato

Secundo probatur ex illo Iob. 31. v. 1. *Pepigi fœdus cum oculis meis, vt ne cogitarem quidem de virgine*. Quod de morosa delectatione intelligendum esse colligitur ex Glossa interlineari addente: *Cum consensu delectationis*. Et ex D. Hieronym. sic exponente *Ego inquit animo cum his obtutibus carnis meæ definini & statui, vt nihil omnino turpe atque obscœnum mihi intrinsecus nuntiarent: quod delectatione voluptatis intra me iniquis cogitationibus voluerem*, Hanc autem delectationem peccatum mortale esse indicat, quod Iob subdit: *Quam enim partem haberet in me Deus &c.* Vide D. Greg. lib. 21. Moral. cap. 3. & S. Bernar. lib. de interiori domo, cap. 40 & Sāctum Isidorum lib. 7. sent. cap 39. sent. 17.

Dicendum est 2. Non solum aliquas, sed etiam omnes morosas delectationes de opere cogitato mortaliter malo esse peccata mortalia. Probatur 1. ex D. August. loco citato à D. Thom. hic in argum. *Sed contra*, nempe lib. 12. de Trinit. cap. 12. vbi sic

habet: *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen & voluens libenter quæ statim, vt attigerunt animum respui debuerunt, negandum non est esse peccatum*, Vbi de delectatione morosa omnium illicitorū apertè loquitur, peccatum autem mortale esse indicat manifestè postpauca subdens: *Hæc quippe vna persona est, vnus homo est, totusque damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatorisque gratiam remittantur*. Nullus quippe damnatur nisi pro peccato mortali. Nec obstat D. August. ibi asserere pro his peccatis dicendam esse orationem dominicam, nam vt hic ad 6. ait D. Th. *Oratio dominica non solū contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.* Quod & docet D August. in Enchir. c. 71.

Secundo probatur ratione D. Thom. hic: *Quod aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio eius inclinata est ad hunc actum, nullus enim delectatur nisi de eo, quod est conforme appetitiui eius: quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his, quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale: vnde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale.* Respondent quidam: licèt delectari de eo, quod est conforme appetitiui intellectuali, sit peccatum mortale, non tamen de eo, quod est conforme appetitui sensuali tātum, in

in præsenti verò casu hominem solum delectari de eo, quod est conforme appetitui sensuali. Sed hæc solutio aliena est à vera philosophia, iuxta quam appetitus intellectualis est pondus, & inclinatio totius hominis, & per illum homo inclinatur in obiecta omnium potentiarum. Si ergo in appetitu sensitiuo est inclinatio in actum, qui secundum se est peccatum mortale, verbi gratia in fornicationem, vel furtum, vel homicidium, cum talis inclinatio non præcedat deliberationem, sed illam sequatur, vt supponimus, & contingit in præsenti casu, etiam voluntas inclinabitur in hunc actum.

Tertiò probatur: delectatio morosa habet suam bonitatem, vel malitiam moralē ex obiecto, vt colligitur ex D. Thom. hic & sup. q. 18. a. 2. & 5. & q. 19. ar. 1. & q. 24. a. 4 sed opus cogitatum de quo est delectatio, est obiectum delectationis morosæ; ergo si fuerit mortaliter malum, delectatio morosa peccatum mortale erit. Si dicas hoc verum esse de actu efficaci, non tamèn de inefficaci, qualis est delectatio morosa Cōtra, quicunque actus siue efficax, siue inefficax cum essentialiter pendeat ab obiecto, & ab ipso specificetur, & recipiat entitatem ab illo, etiam debet recipere bonitatem, vel malitiam moralem: nec differentia vlla quātum ad hoc assignari potest interactum efficacem, & inefficacem; quod enim actus efficax sit causa operis, inefficax verò nequaquam, parum refert. Tum quia actus non sumit speciem ab obiecto, quatenus

hoc est effectus illius, sed quatenus est quodammodo causa eius, specificans namque vt sic causa est specificati. Tum etiam, quia alias si actus præcisè haberet malitiam, quia est causa operis mali, non esset formaliter malus, sed solum extrinseca denominatione, sicut medicina dicitur sana, quia est causa sanitatis. Tum denique, quia si actus non reciperet malitiam ab obiecto, nisi quando est causa illius, non solum delectatio de opere cogitato non commensuraretur malitiæ illius, sed neque etiam delectatio quæ est de opere perpetrato; nam non est causa illius, sed eo posterior; quod tamen apertè falsum est, qui enim de commisso homicidio, vel adulterio à se vel ab alio delectatur, grauissimè peccat.

Dicendum est 3. omnino falsum esse quod asserit secunda sententia: delectationem morosam cum rapta, & consanguinea, vel vxore alterius, vel cum virgine Deo dicata non esse in alia specie, quam simplicis fornicationis, & malitiam, quæ in ipso opere coniuncta est cum malitia fornicationis contra alias virtutes, in delectatione morosa non reperiri. Quidam hoc nullam probabilitatem habere dicunt. Alij asserunt eadem censura esse dignum, qua auctores secundæ sententiæ damnant negantes nostram primam conclusionem, sicque manifestum errorem esse. Sed quicquid sit de censura, probatur hæc nostra conclusio 1. testimonijs adductis pro prima ex Matth. namque 5. capite constat, qui videt

det mulierem ad concupiſcendum eam, iam mechatum eſſe eam in corde ſuo; ergo cum videre mulierem ad concupiſcendum eam iuxta expoſitionem D. Chriſoſt. ſit moroſe delectari de ea: & mechari vxorem alienam etiam in corde; non ſolum habeat malitiam ſimplicis fornicationis, ſed etiam adulterij; hanc habebit moroſa delectatio de vxore alterius: ſicut & eam habet moroſa delectatio coniugati de quacumque muliere.

Secundò probatur rationibus adductis pro 2. con. Qui enim ex deliberatione eligit vt affectus ſuus conformetur hi, quæ sũt peccata mortalia, peccat mortaliter eodem genere peccati, quo ea quibus conformatur: ſed qui moroſe delectatur de actu malo cum coniugata, ex deliberatione eligit, vt affectus ſuus conformetur huic actui; ergo cum hic actus ſit adulterium, de illo moroſe delectari ad adulterium pertinebit. Item delectatio moroſa habet malitiam ex opere cogitato, quod eſt eius obiectum; ergo ſi opus cogitatũ habet malitiam adulterii, eandem habebit delectatio moroſa de illo.

Tertiò probatur: non eſt maior ratio, cur qui delectatur de actu venereo cogitato cũ vxore alterius, peccet contra temperantiam, quam contra iuſtitiam; ergo eius peccatum non ſolum habet malitiam ſimplicis fornicationis, ſed etiam adulterii. Si neges antecedens, & dicas maiorem rationem eſſe, quia non directè intendit iniu-

ria coniugis, sed satisfacere suę libidini. Cōtra hoc est. Tum quia ad rationem iniustitiæ non requiritur, vt per se, aut directè sit intenta iniuria, aliàs enim qui efficaciter vellet illum actum, non peccaret contra iustitiam, nam non directè intendit iniuriam coniugis, sed satisfacere suæ libidini: indirectè autem, etiam qui delectatur morosè vult talem iniuriam, quia vult actū cum quo est coniuncta talis iniuria. Nec obstat non velle efficaciter actum: nam si hoc obstaret, neque etiam vellet indirectè malitiam fornicationis, quam habet actus, directè enim & per se illam non intēdit, sed indirectè, quia vult, non quidem efficaciter, sed inefficaciter actum, qui sine illa esse nequit: sicut autem actus ille esse nequit sine malitia fornicationis, ita nec sine malitia adulterij; ergo &c. Tum etiam, quia qui in adulterio non intenderet directè satisfacere suæ libidini, sed iniuriam coniugis, non solum peccaret contra iustitiā, sed etiam contra temperantiam; ergo & qui delectatur de actu venereo cum vxore alterius cogitato, etiam si directè non intendat iniuriam coniugis, sed satisfacere suæ libidini, non solum peccabit contra temperantiam, sed etiam contra iustitiam.

Quartò probatur: nam non esset necessarium has circumstantias in confessione aperire, sed qui morose delectatus esset de actu cum nupta, aut virgine Deo dicata satisfaceret dicendo habuisse delectationē mo-

morosam de actu venereo mortaliter malo, nam si prędictæ circumstantiæ non mutarent speciem, neque etiam notabiliter aggrauarent malitiam delectationis morosæ, sicque non necessario essent explicādæ: sed hoc est contra communem praxim hactenus seruatam in Ecclesia à fidelibus, & maximè absurdum: ergo &c.

Ad argumentum autem primę sententię respondet D. Thom. quæst: 15. de Veritat. artic. 4. ad 9. *Quod consensus in delectationem prohibetur precepto illo, non concupisces. Non enim sine causa de actu exteriori, & interiori concupiscentia diuersa precepta dantur in lege; nihilominus tamen si nullo precepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia, quæ ad idē genus pertinent.* Vndè in forma neganda est minor: nam vt hic ad 4. ait Diu. Thom. *Delectatio quæ habet exteriorem actum pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiam si non statuatur implendum.* Hoc autem modo complacere actum turpem cum Maria, est Mariam concupiscere, immo & mechari illam in corde suo.

Ad 1. verò secundę sententię respondetur negando antecedens; delectari enim de esu carnium in die veneris, si talis dies non solum se habeat vt tempus, vel duratio mensurans delectationem, sed etiam se teneat ex parte obiecti, peccatum mortale est: quia talis delectatio est de obiecto malo, & prohibito. Secus esset si delectare-

tur de esu carnium secundum se, cum enim hic vt sic non sit prohibitus, delectatio nõ esset de obiecto malo, sicque nec peccatũ. Ad 1. probationem dico, eodem modo probari posse, licitum esse delectari de re prohibita iure diuino, quia etiam hoc ius potest non esse. In forma ergo neganda est consequentia: nam licèt ius positiuum diuinum, vel humanum possit non esse: tamen stante prohibitione; sicut non potest quis efficaciter velle opus prohibitum, ita nec de illo morose delectari; eo enim ipso, ac iure positiuo aliquid prohibetur, est malum, & peccatum, non est autem licitum de malo, & peccato delectari, sicut nec exultare in rebus pessimis. Ad 2. probationem dico, legislatorem humanum, licet per se solum intendat prohibere actus externos, quia tamen stante hac prohibitione actus externus est obiectum malum actus interioris siue efficacis, siue inefficacis, per accidens manet prohibitus actus interior efficax, vel inefficax de tali opere.

Ad 2. respondetur negando maiorem. Ad 1. probationem dico, delectationem de aspectu belli iniusti, vel duelli, aut ludi illiciti, si solum sit de visione, & hæc non sit prohibita (sicut prohibetur in Cõc. Trid. Sess. 25. in Decreto de reformatione c. 19. spectatio duelli) posse esse sine peccato, sicut & de delectatione cogitationis docet D. Thom. hic. Si sit etiam delectatio de aliquo modo vel cõditione accidentali operis, vt de dexteritate vel fortitudine pugnã-

tis,

tis. vel de aliqua subtilitate, & ingenioso modo operandi, posse non esse peccatum. Si tamen sit de opere malo cogitato; bello scilicet iniusto, duello, & ludo illicito, absque dubio peccatum mortale esse. Vide Caiet. in Sum. verbo *Delectatio morosa*. Ad 2. probationem dico, falsum esse, posse religiosum absque peccato mortali delectari in magnis sumptibus, & pecunia propria auctoritate eroganda, si ex parte obiecti includatur tales sumptus fieri in statu religionis, in quo sunt illiciti. Si autem delectatio sit de sumptibus absolute abstrahendo ab executione, vel à qualitate personæ erogantis, non est mortalis. Voluntas tamen efficax in hoc obiectum ferri non potest, sed fertur in opus faciendi sumptus, vt est in executione ab hac persona, qua ratione est prohibitum, & illicitum. Ad 3. probationem, infra videbimus, an sit licitum de illis delectari: nunc dico, si licitum est, delectationem non esse de opere, & obiecto malo, & illicito; sed de bono consecuto, vnde non mirum si non communicet malitiam delectationi. Ad 4. probationem eodem modo respondetur, displicentiam illam & tristitiam non esse de re præcepta, & bona; sed de morte ipsa secundũ se, vel de labore, aut malo annexo. Ad 5. probationem neganda est minor vt patet ex probatione tertia conclusionis tertiæ.

Ad 3 argum. respondetur negando antecedens. Ad probationem dico eum qui morose delectatur de illis, delectari de actu

fornicationis inferente iniuriam vel irreuerentiam, quę licet non sint primo, & per se volitæ; sunt tamen volitæ secundario, & acceptatæ amore libidinis, & ita intrant rationem obiecti, & diuersificant peccata: sicut, & cum quis efficaciter illa vult allectus, non ex iniustitia aut iniuria, sed ex libidine. Et quamuis delectatio, sicut & voluntas efficax de actu cum coniugata non inferat nocumentum aliquod coniugi; vt sit tamen peccatum iniustitiæ. satis est, vt illis sit volitum, & acceptatum opus exterius tale nocumentum. & iniuriam inferēs, qualis est actus fornicationis. Licet etiam qui delectatur de rapta delectetur de modo quo haberi potest; hic tamen modus intrinsece constituit raptum, qui est coniunctus cum ipsa copula, & habet specialem malitiam, & sic de illo delectari peccatum est speciale. Si vero quis non de raptu; sed de modo subtilitatis, quo fuit mulier rapta delectaretur dumtaxat. posset in hoc non esse peccatum iuxta ea, quæ diximus in solutione secundi.

Dubium 2. Quando delectatio morosa sit peccatum mortale ex parte obiecti.

Dicendum est 1. *Si actus de quo quis cogitando delectatur, est peccatum mortale (puta adulterium, furtum, homicidium, &c.) ipsa quoque morosa delectatio est peccatum mortale,*

tale: & si actus, de quo quis cogitando delectatur, est peccatum veniale (puta iocari verbis letis, comedere lautè &c.) ipsa quoque morosa delectatio est peccatum veniale. Ita Caiet. in Sum. verbo *Delectatio morosa*. Patet ex dictis dubio præced. con. 2. vbi ostendimus, delectationem habere suam bonitatem vel malitiam ex obiecto, quale est opus cogitatum, de quo est delectatio. Colligitur etiã ex Arist. 10. Ethic. cap. 5. lectio 8. apud D. Thom. vbi ait: *Cum autem operationes probitate differãt atque improbitate, & aliæ quidem sint expetendæ, aliæ verò fugiendæ, & aliæ neutræ similiter sese habent, & voluptates*; ergo delectationes quæ sunt de prauis actibus, & operationibus, prauæ quoque, & ipsę sunt sicut operationes.

Dicendum est 2. Si delectatio non fit de opere cogitato mortaliter malo, sed de cogitatione, non est peccatum mortale, sed quandoque veniale tantum, quandoque nullum peccatum. Docet hoc Diu. Thom. hic, & probat his verbis: *Delectatio de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam, cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale; immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea, quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis vtiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare, vel disputare, & ideo per consequens affectio, & delectatio, quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis sed quandoque est peccatum veniale, quandoque*

nullum

nullum. Si quæras, quomodo cognosci poterit, sitne delectatio de cogitatione solū, aut de opere cogitato? Respondetur cum Caietano in Sum. verbo *Delectatio morosa*, respiciendum esse ad motiuum delectationis; nam si sentit homo se moueri ab opere cogitato, obiectum est opus cogitatum; si vero à cogitatione noua, aut mira, aut subtili &c. obiectum non est opus cogitatum, sed ipsa cogitatio:

Dicendum est 3. Delectationem coniugis de actu matrimonij præsenti, præterito, vel futuro non esse peccatum mortale. Quod attinet ad delectationé de actu præsenti probatur à D. Thom. in 4. distin. 31. quæst. 2. art. 3 *Secundum Philosophum in 10. Ethic. idem est iudiciū de delectatione, & operatione, quia operationis bona est delectatio bona, & mala mala: vnde cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper*. Idem docet quæst. 15. de Malo, ar. 2. ad 17. Quod attinet ad delectationem de actu præterito, & futuro eodem modo probatur: Delectatio de operatione bona est bona: sed delectatio coniugis de actu matrimonij præterito, aut futuro cogitato est de bona operatione; ergo est bona. Si delectatio esset de actu matrimonij facto, aut faciendo propter solam delectationem, peccatum veniale esset: nam vt docet D. Tho. in 4. vbi supra, & ibidem communiter Scolastici, nosque docuimus supra quæst. 34. ar 1. copula inter coniuges ob solam delectationem

nem peccatum veniale est. Si etiam coniunx in absentia alterius coniugis de actu coniugii delectaretur morose, licet non mortaliter, venialiter tamen peccaret, vt ait Caiet. in Sum. verbo *Delectatio morosa*, & ratio est: *Quia nec necessitas, nec pietas suadet sibi talem mentis occupationem*. Quod de actu coniugii dictum est, dicendum est etiam de osculis, amplexibus, tactibus & aliis huiusmodi, quæ ad talem actum ordinantur, & inter coniuges licita sunt.

Dicendum est 4. Delectationem, quam habet vidua de præteritis actibus coniugii, non esse peccatum mortale. Docet hoc & probat Caietanus in Sum. verbo *Delectatio morosa*, his verbis: *Vidua quæ delectatur de præteritis actibus coniugij non peccat mortaliter quia delectatur de operibus sibi licitis pro tempore quo fuerunt licita. Plus est enim explicite approbare, quam delectari: sed constat quod vidua licitè approbet præteritas delectationes: ergo* Subdit vero: *Peccat tamen venialiter in huiusmodi memoria: quia caret tam necessitate, quàm pietate huiusmodi delectatio*. Idem docet & probat Tom. 1. Opusc. Tract. 14. dubio 2. addit tamen: licet ex parte obiecti huiusmodi delectatio viduæ non sit peccatum mortale, posse tamen esse ex parte concomitantium, si sit verbi gratia periculum pollutionis; aut consensus in actum similem preterito.

Dicendum est 5. Delectationem, quam habet ille qui sperat se habiturum puellam in vxorem de actu matrimonii futuro, non esse

esse peccatum mortale ex parte obiecti? Colligitur hoc ex Caietan. Tom. 1. Opusc. Tract. 14. Dub. 2. vbi ait: *Eiusdem moris est delectari de præsenti, præterito, vel futuro, huiusmodi enim differentię non variant speciem moris de bono in malum*. Ergo cum delectatio viduę de actu coniugii præterito non sit peccatum mortale, ita nec delectatio de actu coniugii futuro erit peccatum mortale in sponso, vel eo qui sperat se habiturum puellam in vxorem. Probatur præterea, obiectum talis delectationis est actus coniugij futurus, qui est bonus, vt enim docet Diu. Thom. supra quæst. 32. art. 3. bonum futurum speratum potest esse causa & obiectum delectationis, quia licet secundũ rem sit futurum, est tamen præsens secundũ cognitionem; ergo non est peccatum mortale talis delectatio ex parte obiecti.

Dicendum est 6. Delectationem quam habet quis de actu venereo cogitato cum aliqua, si esset vxor eius: vel de quocumq. alio opere prohibito, si non esset prohibitum, esse peccatum mortale ex parte obiecti. Docet hoc Caietan. in Summ. verbo *Delectatio morosa*, & Tom. 1. Opusc. Tract. 14. dub. 1. Probatque ex differentia quæ est inter desiderium & delectationem: nam desiderium potest ferri in actum, opus, vel obiectum sub conditione: delectatio verò nequaquam. Vnde inquit: *Quamuis licitè cupiat quis delectari cum aliqua muliere conditionaliter, scilicet si esset vxor sua: quia tale opus tali conditione relatum ad sic concupiscentem*

est

est licitum, delectatio tamen voluntaria, quam iste in præsenti acciperet de tali opere cogitato cũ illa, esset delectatio morosa, quia præsens delectatio non fertur cum conditione, sed de facto habetur sine conditione, desiderium autem est quod cum coditionali fertur super opus.
Et non est eadem ratio de casu præsentis & præcedentis conclusionis: nam in casu preced. conclus. delectatio habet obiectũ bonum, actum scilicet coniugij absolute futurum; sic enim fertur in illum qui sperat, & non sub aliqua conditione, sicque de illo est delectatio. In casu verò præsentis conclusionis delectatio bono obiecto caret: nam actus cum aliqua muliere, si esset vxor eius, hac ablata conditione, qua ratione de illo est delectatio, non est actus coniugij bonus, sed fornicationis malus. Non est etiam eadem ratio de hac delectatione, ac de ea quam haberet religiosus, si delectaretur de magnis sumptibus propria auctoritate faciendis, si esset Episcopus. Nam huiusmodi religiosi delectatio de magnis sumptibus propria auctoritate faciendis, quamuis non haberet pro obiecto tales sumptus sub illa conditione, sed absolute, non tamen illos vt faciendos in statu religionis, qua ratione sunt illiciti, sed abstrahendo à statu, & qualitate personæ; qua ratione non sunt prohibiti & mali, sicut nec secundum se.

Quod de desiderio diximus, posse scilicet ferri in aliquid, quod est reuera prohibitum sub conditione, si non esset prohibitum; Adrianus. Quodlib. 10. ar. 2. limitat ad ea

quæ

quæ sunt prohibita tantum iure positiuo: nam nullus potest licitè velle non esse prohibitionem iuris naturalis, qua verbi gratia, prohibetur blasphemia: ergo neque potest velle blasphemiam, si non esset prohibita, aliàs licitum esset displicere virtutem, & complacere vitium. Alijs hæc limitatio non placet: parum enim (inquiunt) interest prohibitionem esse iuris naturalis, aut positiui, præsertim stante prohitione iuris positiui: quia à parte rei obiectum est malum stante tali prohibitione, & per cogitationem potest præscindi vtraque prohibitio: qua præcisa, aut subconditione quod non sit prohibitum, non est malum obiectum. Quod vero prohibitio iuris naturalis non possit tolli, sicut prohibitio iuris positiui parum refert, cum voluntas consensu & desiderio conditionato possit ferri circa impossibile. Quamuis autem non sit licitum desiderare, non esse prohibitionem fornicationis aut blasphemiæ verbi gratia, ex affectu ad fornicationem vel blasphemiam; qui tamen desideraret illam non esse: quia videt se labi sæpe, & facile tale opus prohibitum committere, nõ peccaret.

Dicendũ est 7. Delectationẽ morosam de opere prohibito sub mortali, peccatũ mortale esse, quamuis tale opus factũ fuerit absq. culpa ratione ignorantiæ aut alterius causæ. Docet hoc M. Soto in 4 dist. 12 q. 1, art. 7. *Est enim* (inquit) *docta & cordata regula, quod quando actio ob ignorantiam vel aliam quamuis causam à culpa excusatur, consensus in actie-*

actionem illam non est licitus, nisi simul cum consensu eodem excusans causa concurrat. Licuit enim Iacob quandiu per ignorantiam putabat Lyam esse suam, in delectationem illam & opus consentire, sed sublata ignorantia consensus non excusaretur, quia liber & ex proposito iam ferretur in rem genere suo illicitam. Quare ignorantia quæ excusabat actum, iam non excusat consensum: licuit quidem ei delectari in hoc quod non peccauerit, sed non in actu. Si liceret delectari de occisione inimici in somnis aut ebrietate facta, etiam liceret hoc modo desiderare illam. Nec obstat desiderium esse actum efficacem, delectationem verò inefficacem: nam actus efficax, & inefficax circa eandem materiam sunt eiusdem speciei, cum vterque ex obiecto habeat suam malitiam & speciem. Non obstat etiam delectationem non esse nisi de illo obiecto prohibito, materialiter sumpto: nam idem est de desiderio: ergo sicut hoc non obstante, desiderium est malum, ita & delectatio. Ex quo sequitur, talem delectationem, ex nullo fine aut motiuo posse honestari, quia cum sit de obiecto malo, est intrinsecè mala.

Idem affert M. Soto. de delectatione pollutionis nocturnæ, vnde subdit: *Et pariter post pollutionem nocturnam, quamuis Adrianus non neget licitum esse complacere in illa propter sanitatem, quæ subsequta est, profectò doctius dicitur, quod etsi placere liceat de sanitate, non tamen de delectatione aut pollutione: quia quod de se malum est, ob nullam causam placere debet, aut concupisci.* Oppositum huius teneat

nent multi asserentes, pollutiones, si sint effectus mere naturales prouenientes in somno, vel fortè in vigilia absque aliqua cooperatione hominis, nòn esse actus malos, & ideo non esse illicitum complacere in eis propter aliquem bonum finem sanitatis, vel quia mitiores redduntur tentationes, sicque etiam posse permitti ex iusta causa, vt si eueniant ex studio vtili, vel ex confessionum audientia; neque etiam illicitum esse eas desiderare hoc modo, quia non sunt actus mali, sed sunt effectus indifferentes, vt sudor, vel fluxus sanguinis, vt colligitur ex D. Thom. 2.2. qu. 154. art. 5. & 3. p. qu. 80. ar. 7 & Caietano Tom. 1. Opusc. Tract. 22. Nonnullis videtur has duas opiniones quod attinet ad mores, solum differre in modo loquendi: nam in re qui delectatur de pollutione ob sanitatem, nihil ei placet in pollutione, nisi sanitas.

Sunt qui limitent conclusionem ad ea quę sunt prohibita iure naturali: nam de his, quæ sunt prohibita iure positiuo, & non habent malitiam ex natura rei (inquiunt) si inculpabiliter fiant, licitum est delectari, vt si quis delectetur, quod inculpabiliter comederit carnes in die prohibito. Et rationem assignant, quia hi actus habent malitiam extrinsecam, & accidentariam ortam ex solo pręscripto legis; & ideo gaudere de illis absque culpa commissis, est gaudere de re secundum se non mala. Alijs hæc limitatio non placet: quia eadem est ratio de prohibitis

iure

iure naturali, ac iure positiuo stante prohibitione; aliàs enim licitè posset quis delectari, quod non audierit Missam somno impeditus, aut de somno quia fuit impedimentum audiendi Missam in die festo; quod quis dicat? Posset etiam quis delectari de opere contra ius diuinum positiuum facto ex ignorantia, omissione scilicet percipiendi sacramentum, & alijs huiusmodi, eadem enim est ratio de his, & de prohibitis iure humano posit uo: sed hoc est absurdum; ergo &c. Denique, quia retio ob quam opus prohibitum iure positiuo non fuit peccatum, est quia non fuit voluntarium ratione ignorantię, sed sublata ignorantia illudmet opus numero fit voluntarium, aut volitum libere ratione complacentiæ. ergo talis complacentia, & delectatio peccatum est, alias nec desiderium talis operis cum ignorantia facti esset peccatum.

Dubium 3. *Quando delectatio sit peccatum mortale ex parte consensus, & deliberationis.*

DIu. Thom. hic. art. 6. ad 3. ait: *Quod delectatio dicitur morosa, non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens, & volens libenter, quæ statim vt attigerunt animum respui debuerunt, vt August. dicit 12. de Trinitate.* Non ex mora tem-

temporis dici morosam delectationem, patet: nam morosa delectatio in malum sonat: & pro delectatione, quæ peccatum est, accipitur: potest autem diu perseuerare delectatio ex aliqua causa naturali, vel ex impetu passionis ratione non aduertente: vel voluntate non consentiente, sed potius renitente; & non esse peccatum. Tunc verò est peccatum morosæ delectationis; vt loco citato in corp. ait D. Thom. *Cum aliquis postquam deliberauit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, & ipsum non expellit.* Voluntate vtiq; consentiente. Vnde vt quod inquirimus cognoscamus, videre oportet quæ aduertentia, & deliberatio rationis, & qualis voluntatis consensus requiratur, vt delectatio morosa dicatur, & sit peccatum mortale, aut veniale.

Dicendum est ergo 1. vt delectatio sit morosa; & peccatum; requiritur, vt ratio aduertat aliquo modo actum, vel opus cogitatum, de quo est delectatio, esse malum. Colligitur hoc ex D. Thom. hic art. 6. dicente, peccatum morosæ delectationis esse in ratione, postquam deliberauit quod motus passionis insurgens est inordinatus. Probatur ratione, vt actus tendens in obiectum malum sit actu, & in exercitio malus, requiritur, vt aliquo modo obiecti malitia cognoscatur, alias enim nec esset talis malitia volita, cum nihil sit volitum quin præcognitum: nec ex obie-

cto

cto redundare posset in actum, sicut non redundat, quando quis ex ignorantia inuincibili prohibitionis facit id quod reuera est prohibitum: at si ratio nullo modo aduertat actum, vel opus cogitatum esse malum, nullo modo cognoscitur malitia eius, quod est obiectum, de quo est delectatio, ergo talis delectatio non est actu, & in exercitio mala, & multo minus peccatum mortale. Vndè Caietan. in Sum. verbo *Delectatio morosa*, sic ait: *Si persona cogitando de actu, quantumcumque malo, delectetur, non aduertendo ad id de quo delectatur (ita quod si aduerteret, non approbaret) non est ibi peccatum mortale, etiam si per vnum diem sic inaduertenter cogitaret, & delectaretur.* Potest quidem aliquis liberè delectari de actu, vel opere aliquo cogitato; si tamen inuincibiliter ignorat, aut nullo modo aduertit eius malitiam, talis delectatio nequit esse peccatum, vt patet in eo qui delectatur de actu cum ea quam putat esse suam vxorem, sicut putabat Iacob, cum primò ingressus est ad Lyam.

Dicendum est 2. Non eandem deliberationem, & aduertentiam, quæ sufficit vt delectatio sit peccatum veniale, sufficere, vt sit mortale peccatum. Colligitur hoc ex D. Thom. hic artic. 3. ad 3. & artic. 10. & quæst, 88. ar 2. Et probatur ex communi doctrina Theologorum distinguentium aduertentiam, & deliberationem in plenam, & perfectam, & semiplenam, & imperfectàm, & dicentium

se;

semiplenam, & imperfectam sufficere ad peccatum veniale, non verò ad mortale, sed ad hoc requiri plenam, & perfectam deliberationem, & aduertentiam. Sicut enim paruitas materiæ sufficit ad veniale, & non ad mortale peccatum; ita deliberatio, & aduertentia parua, qualis est semiplena, & imperfecta, sufficit ad veniale, & non ad mortale peccatum, sed ad hoc requiritur plena, & perfecta aduertentia, & deliberatio. Vndè Caietanus in Sum. verbo *Delectatio morosa*, inquit: *Si aduertere incipit, & praualente impetu concitatæ passionis non plenè aduertit: sed antequam plenè aduertat delectatio facit suum cursum, peccatum non mortale, sed veniale interuenit.*

Dicendum est 3. vt delectatio morosa sit peccatum mortale non requiritur explicita, & formalis aduertentia malitiæ, vel obligationis, vel periculi, nec etiam dubitatio, sed sufficit virtualis, & interpretatiua, quam habet qui licet actu non aduertat, potest tamen, & tenetur aduertere. Colligitur hoc ex D. Thom. supra quæst. 6. ar 3 ad 3. dicente, voluntarium esse alicui non considerare, si sit in eius potestate considerare, & non consideret; ex quo sequitur, ei qui voluntariè non considerat, seu non aduertit malitiam, voluntariam esse malitiam ac proinde peccare absque expressa malitiæ aduertentia, & cognitione rationis: & hic ar. 7. ad 2. afferente: peccatum consensus in actum posse

se esse in ratione superiori: *Siue cogitet de lege æterna, siue non; cum enim cogitat de lege Dei actu, eam contemnit: cum vero non cogitat, eam negligit per modum eiusdem omissionis*. Ex quo sequitur etiam posse esse peccatum in ea, quamuis non cogitet de malitia, si tamen possit, & teneatur cogitare: & quæst. 15 de Verit. ar. 4. ad 10. vbi cum admittat interpretatiuum consensum sufficere ad peccandum, idem videtur admittere de aduertentia interpretatiua: vndè cum ait, *Antequam ratio delectationem perpendat, vel nocumentum ipsius; non habet interpretatiuum consensum*, non de sola actuali, & expressa perpensione, & aduertentia intelligendum est, sed etiam de virtuali, & interpretatiua. Probatur deinde alias enim sequeretur 1. nullam esse inaduertentiam malitiæ culpabilem: quia si ad peccatum requiritur actualis aduertentia, omnis inaduertentia malitiæ excusat: atque adeo ipsa excusatur; si enim esset culpabilis, non excusaret. Secundò, nullum peccatum esse ex ignorantia culpabili etiam affectata; qui enim talem habet non considerat, nec aduertit actu, & formaliter malitiam actus, vel operis, immò quandoque existimat esse licitum. Tertiò, omne peccatum procedere ex certa scientia, ac proinde esse ex malitia. Quartò, omnem qui peccat, habere remorsum conscientiæ: actualis enim aduertentia malitiæ operis, quod quis facit, concupiscit, vel de quo dele-

ctatur, non potest esse sine conscientiæ remorsu: at hæc omnia absurda sunt; ergo, &c.

Si quæras autem, quomodo cognosci possit, esse in homine aduertentiam,& deliberationem perfectam saltem virtualem, quæ sufficiat ad peccatum mortale? Respondetur ad hoc, videndum esse: an iudicium sit expeditum, & non absortum, & alligatum circa vnum obiectum: propter hoc enim in semiebrijs, & surgentibus à somno; & in laborantibus vehementi aliqua passione mentem alio distrahente, non est perfecta, & plena, sed imperfecta, & semiplena deliberatio, & aduertentia: *In cuius testimonium, excusantur à somno pollutionis surgentes, si quid mali eis complaceat, donec plene aduertant, quid eis incumbit; quod enim illi patiuntur propter somnum, isti patiuntur propter passionem inuoluntariam*, ait Caietanus in Summa, verbo *Delectatio morosa*. Hoc autem non melius cognosci potest, quam si homo aduertat, se habere perfectam reflexionem supra se ipsum, & posse respondere de re quam cogitat, & de alijs si interrogetur; quo stante, aut cognoscet malitiam, aut perfectè cognoscet substantiam actus, ex qua facile malitiam deduceret, nisi praua consuetudo, vel negligentia circa bonas operationes diuerteret.

Dicendum est 4. Posita plena aduertentia in ratione, si voluntas positiuè consentiat, & delectetur de actu malo mortaliter

ter cogitato, est peccatum mortale; si positiuè dissentiat, & conetur, motum appetitus sensitiui reprimere, nullum est peccatum sed meritum; si vero suspensa manet, nec dissentiens, nec consentiens expresse, sed permittens motum inordinatum, vel cogitationem turpem, potest esse peccatum mortale, aliquando tamen solum est veniale, & aliquando nullum. Primam, & secundam partem docet Caietan. in Sum. verbo *delectatio morosa*, his verbis: *Si autem plenè aduertit, & positiuè consensit in illam, peccatum iam patet, & similiter si positiuè dissentit; virtus iam patet*. Adeò etiam manifestæ sunt, vt non indigeant probatione.

Tertia pars colligitur ex D. Thom. qu. 15. de Verit. art. 4. ad 10. vbi postquam dixit, rationem; antequam delectationem perpendat, vel nocumentum ipsius, non habere interpretatiuum consensum, etiam si non resistat, subdit: *Sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente, & nocumento consequente, vtpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari, & in præceps ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire*, consensu scilicet interpretatiuo, qui ad peccatum mortale sufficit: & hic artic. 6. vbi ait, rationem dupliciter defficere in directione passionum interiorum: *Vno modo quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione prouocat sibi motum iræ, vel concupiscentiæ. Alio modo quando*

non reprimit illicitum passionis motum: sicut cum aliquis postquam deliberauit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsam immoratur, & ipsum non expellit: & secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione. Vbi nomine rationis vtraque potentia animæ, scilicet intellectus, & voluntas intelligitur, & voluntatem interpretatiuè consentire significatur, quia circa motum passionis immoratur; & ipsum non expellit, etiam si expresſè, & positiuè non consentiat.

Eandem etiam partem docet Caiet. in Sum. verbo *Delectatio morosa*, his verbis: *Sed si positiuè non consentit, nec disentit, & tamen in illa cogitatione delectabili perseuerat, conuincitur consentire ex ipsa continuatione delectationis non prohibita à voluntatis imperio, quando potuit, & debuit, &c.*

Probatur etiam ratione sumpta ex Caietano hic ar. 4. §. *Ad hoc,* passiones membrorum externorum sunt peccata mortalia, quando sunt voluntariæ voluntate non reprimente, vt patet in muliere, quæ etiam voluntate taceret, alio ipsam cognoscente; ergo, & passiones appetitus sensitiui; illæ enim his remotiores sunt à ratione peccati.

Si queras autem quando fit peccatum mortale voluntate non expresſè consentiente, sed permittente motum inordinatum, vel turpem cogitationem? Respondetur; quandò negligenter se habet volun-

luntas in repellenda cogitatione, vt delectetur in re cogitata, vel ex complacentia delectationis, & etiam quando imminet periculum consentiendi in delectationem; in vtroque enim casu est consensus interpretatiuus.

Quarta pars asseritur à Caietano in Sum. verbo *Delectatio morosa*, vbi sic habet: *Magna tamen hic opus est discretione, cum de timoratis conscentijs agitur. Discernere siquidem oportet causam quare continuatur illa cogitatio delectabilis. Nam si complacentia delectationis illius prouenit, quod negligit prohibere continuationem illam, voluntaria fit delectatio, & vere morosa. Si autem non ex complacentia, sed ex non æstimatione commota cogitationis, & delectationis negligentia prouenit (puta quia scit voluntatem suam constantem, & confidit quod propter huiusmodi commotiones phantasiæ, & concupiscentia non ruet in consensum malum) peccat quidem: quia potest, & debet conari ad repellendum huiusmodi bella, & pericula maxima, & quantum in se est implere illud. Persequar inimicos meos, & non conuertar donec deficiant. Non peccat tamen mortaliter, quia in veritate iste dissentit virtualiter saltem, &c.* Vbi notanda sunt verba illa, *Cum de timoratis conscientijs agitur*; In hominibus enim timoratæ conscientiæ, qui firmam habent voluntatem moriendi potius, quam peccandi mortaliter, negligentia repellendi cogitationem nunquam, aut raro creden-

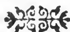
da est procedere ex affectu ad delectationem de malo opere cogitato, ac proinde esse mortalem. In hominibus verò conscientię parum timoratæ, & qui facile solent peccare oblatis occasionibus, credenda est prouenire ex complacentia delectationis, sicque in eam interpretatiuè consentire, & consequenter mortalem esse. In hominibus autem medij status, qui nō semper cōsentiunt vt secundi, nec sunt tàm timoratæ consciétiæ, quā primi, iudicandum est peccatum ex maiori, vel minori accessu ad alterum extremum, & quando est dubium ex qua causa proueniat negligentia; sub dubio illam confiteantur.

Prædictam Caietani doctrinam sequuntur Nauarrus in Manuali cap. 11. num. 9. & multi D. Thom. expositores hic. Nec argumenta quibus alij eam impugnant, multum vrgent: nam sicut quando quis ob iustam causam permittit tales motus, non peccat contra præceptum prohibens concupiscere, nam hoc prohibet fieri cum deliberatione, & consensu voluntatis: ita non peccat mortaliter, sed solum venialiter qui illos non repellit nolens desistere à lectione, aut visione alicuius rei ex qua oriuntur, illos paruipendens, & confidens illis, & delectationi non esse consensum præbiturum Et non est eadem ratio de muliere permittente se cognosci carnaliter: nam hæc permissio fertur in actum

actū cōpletum non procedentem à causa mere naturali;sed à libera,quam si potest, tenetur mulier impedire,& ob nullā causam potest talem actū permittere,sic permitti possunt motus inordinati carnis aut appetitus sensitiui ; sine vllo quidem peccato ex causa iusta,& sine mortali ex causa veniali, aut occiosè, dummodo voluntas non consentiat, in quo casu nec etiam indirectè vult homo delectationem, sed potius illam indirectè, & virtualiter detestatur, quia vt vbi supra ait Caiet. *Confidens de non consensu suo paruificat illam cogitationem delectabilem tanquam debilem hostem ad sui impugnationem.*

Quinta pars conclusionis patet : qui enim motum inordinatum, vel turpem cogitationem non reprimit, sed permittit ob iustam causam, nempe ne discedat à studio necessario vel vtili, aut ne omittat audire confessiones, vel assistere infirmo, nullo modo peccat, vt fatentur omnes.

Circa art. 9. & 10. nihil se offert scribendum.



QVÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum habeat causam.

Conclusio est affirmans.

CAusa peccati est voluntas carens directione regulæ rationis, & legis diuinæ intendens aliquod bonum commutabile. Cum autem peccatum sit actus quidam inordinatus, actus peccati causa per se est voluntas, inordinationis vero causa per accidens & præter intétionem; prouenit enim defectus ordinis ex defectu directionis in voluntate.

Quæri hic solet, an huiusmodi defectus, qui præcedit in voluntate vt est causa peccati, sit naturalis aut voluntarius? Ad quod respondetur: præter defectum naturalem qui est in voluntate prius tempore, quam primum etiam peccatum, esse in illa alium defectum, qui solum est prior natura primo peccato, hicque non est naturalis sed voluntarius, non tamen nisi concomitanter est malum culpæ. Primum horum docet Capreolus in 2. dist. 34. quæst. 2. ad 1. Scoti

ti contra 2. vbi sic habet: *Defectibilitas non est proxima causa peccati in actu, sed solum in potentia, sed actualis causa peccati est defectus actualis in voluntate*. Idem docet Ferrariensis 3. Contragentes capit. 10. §. *Circa defectum*.

Secundum docet Diu. Thom. 3. Contragentes cap. 10. ad finem dicens: *Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle, & non velle: itemque est in potestate ipsius, quod ratio actu consideret, vel à consideratione desistat, aut quod hoc vel aliud consideret*. Vide ibi Ferrariensem.

Tertium docet D. Tho. ibidem subdens: *Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat, quod iam est voluntatis actus*. Si talis defectus malum morale esset, cum præcedat primum peccatum, ante primum peccatum esset malũ morale, & peccatum; non est ergo malũ morale nisi concomitanter, vt coniungitur cum actu voluntatis malo.

Hæc omnia ita explico: quælibet causa siue libera, siue naturalis, prius natura est determinata ad effectum, quam producatur effectus, quia effectus determinatus nõ potest procedere à causa indeterminata, ac proinde determinatio causæ debet præcedere effectum productum. Est tamen discrimen inter causam liberam, & naturalem: nam sicut à causa naturali procedit ef-

fectus naturaliter, ita determinatio causæ naturalis ad operandum est naturalis, & sicut à causa libera procedit operatio liberè, ita determinatio causæ liberæ ad eliciendam operationem liberam est libera, sicque prius natura quam intelligatur operatio libera in voluntate, intelligitur determinatio libera. In isto ergo priori naturæ, quo intelligitur voluntas determinata ad malam operationem liberam, iam intelligitur liber defectus non subiectionis ad regulam, tamen cum in isto priori naturæ nondum intelligatur operatio mala voluntatis, in qua primo est malum culpę; ideo iste defectus, vt est prior natura primo peccato, est quidem defectus liber; non tamen est malum culpæ, sed esse malum culpæ habet concomitanter, vt coniungitur cum actu malo voluntatis. Vel dici potest talem defectum liberum in illo priori esse malum morale; & peccatum inchoatiuè, non formaliter, & completè, nam sicut determinatio voluntatis est inchoactio actus, ita iste defectus est inchoatio peccati.

Circa artic. 2. 3. & 4. nihil se offert dicendum.



QVAE.

QVÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali.

ARTICVLVS I.

Vtrum ignorantia possit esse causa peccati.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An hæc conclusio sit vera.

TRiplex, vt docet D. Thom. supra quæst. 6. art. 8. est ignorantia: antecedens scilicet, concomitans, & consequens. Ignorantia antecedens dicitur, quæ antecedit omnem actum voluntatis, & nullo modo est volita, nec directè, nec indirectè aut interpretatiuè. Hęc ignorantia dicitur à Iurisperitis probabilis, quia postquam facta est sufficiens diligentia, si adhuc manet ignorantia, dicitur aliquis probabiliter ignorare. A Theologis dicitur inuincibilis, quia eam homo vincere non potest: vel vt hic artic. 2. ait Diu. Thom. *Quia studio superari non potest*. Vel vt ibidem subdit: *Eo quod non est in potestate nostra eam repellere*.

Ignorantia concomitans est, quæ aufert scientiam, quæ licet adesset, non impediret actum:vel (quod idem est) vt ait D.Th. supra quæst. 6. art. 8. *Quando ignorantia est de eo quod agitur: tamen etiam si sciretur, nihilominus ageretur &c. Sicut cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eũ putans occidere ceruum.*

Ignorantia consequens dicitur, que est volita vel formaliter, & directe, vel interpretatiuè, & indirecte: sicque dicitur, quia consequitur actum voluntatis, quo est volita.

Aliæ solent assignari diuisiones ignorantiæ. Prima, qua diuiditur in ignorantiam negationis, quia nihil habet positiui, & cõtrariæ dispositionis, quando scilicet interuenit positiuus assensus cum defectu veritatis, qui est error. Secunda, in ignorantiam habitualem, quę est ex defectu scientię habitualis, & actualem, quæ est ex defectu actualis considerationis, & aduertentiæ. Tertia, in practicam, & speculatiuam. Quarta, in ignorantiam iuris, & facti. Quinta, in ignorantiam vincibilem, & inuincibilem. Sexta, qua ignorantia vincibilis sub diuiditur in affectatam; quæ est directe volita, vt quando quis de industria vult nescire; & crassam, quæ est indirecte voluntaria in sola negligentia addiscendi, quæ etiam dicitur supina, quia qui desides sunt, supini iacere solent. Est que, vt ait Syluester verbo *Ignorantia*, in principio: *Qua quis scienda non scit ex negligen-*

gentia lata siue lata culpa, vt quia non scit publica, & manifesta, quæ omnes sciunt, ad similitudinem hominis crassi, & supini, qui non videt etiam posita coram. Quibus & addit ignorantiam vincibilem nõ supinam; quam ab ea, & ab affectata distinctam esse oportet. Quia tamen harum omnium diuisionum membra sub prędicta trimembri diuisione tradita à D. Thom. comprehenduntur, illa ad præsentis articuli doctrinam applicata, constabit, quæ nam ignorantia, quæcumque illa sit, sit vel non sit causa peccati.

Dicendum ergo est 1. Ignorantiam concomitantem non esse causam peccati. Probatur: solum illa ignorantia est causa peccati, quæ tollit scientiam, cum qua non fieret peccatum: sed ignorantia concomitans non est huiusmodi; immo qui illam habet, etiam si haberet scientiam, cõmitteret idem peccatum; ergo hæc ignorantia non est causa peccati. Vnde D. Thom hic ita scribit: *Non qualibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum, quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Vnde si voluntas alicuius esset sic disposita, quod nõ prohiberetur ab actu parricidij etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatũ. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans secundum Philosophum in 3. Ethic.*

Dicendum est 2. Ignorantiam cõsequentem causam esse per accidens peccati, non tan-

tantum materialiter, sed etiam formaliter. Probatur cum D. Thom. hic: ignorantia potest esse causa peccati, non quidem per se, sed per accidens sicut remouens prohibens, quia scilicet remouet scientiam, quæ si adesset impediret peccatum: sed ignorantia consequens est huiusmodi; ergo &c. Confirmatur; ignorantia consequens non tollit voluntarium; ergo quod fit ex tali ignorantia est voluntarium, & cum ex parte obiecti sit malum, ignorantia erit causa huius actus mali, quia tollit scientiam, quę impediuisset illum.

Dicendum est 3. Ignorantiam antecedentem non esse causam peccati, sed actus, qui si fieret absque tali ignorantia, esset peccatum, & licèt regulariter non sit causa actus qui de facto sit peccatum, in aliquo tamen casu, actus qui de facto peccatum est, causam esse. Prima pars patet: talis enim ignorantia est inuincibilis, & inculpabilis, & omnino inuoluntaria, non esset autem huiusmodi, si causa peccati esset; ergo &c.

Secunda pars etiam patet exemplo eius qui occidit hominem inuincibiliter existimans esse feram; si enim hoc fieret absque ignorantia antecedenti, esset peccatum homicidij: talis autem actus causa est ignorantia antecedens, nam remouet scientiã, quæ si adesset, impediret talem actum; ergo &c.

Tertia pars quoque constat: regulariter namque quod fit ex ignorantia antecedente,

dente, nullum est peccatum, nam tollit voluntarium.

Quarta pars probatur in casu adducto à D. Th. hic ad 3. *Cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit esse patrem.* Si enim hoc cognouisset, cessaret ab actu homicidij; ergo tunc ignorantia huius circumstantiæ, scilicet hunc esse patrem, est causa per accidens homicidii, quia remouet scientiam, quę si adfuisset, impediuisset homicidium. Vnde D. Th quæst. 3. de Malo art. 6. sic habet *Si aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret sed quia ignorat eum esse patrem sagittando interficit: vnde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii: quia in omnem euentum iste sagitator est reus homicidij, licet non sit reus parricidij in omni casu.* Aduertendum tamen est: ignorantiam antecedentem etiam in hoc casu esse causam magis per accidens peccati, quam ignorantiam consequentem. Cuius ratio desumitur ex parte scientiæ, qua priuat vtraque ignorantia: nam ignorantia consequens tollit scientiam quę directè & per se abstulisset peccatum; hæc verò ignorantia antecedens tollit scientiam, quę indirectè & secundario impediret peccatū. Nam in casu posito si adesset scientia, quod iste homo est pater, per se & directè impediret hoc peccatum in ratione parricidij; tamen in directè & secundario, in ratione homicidij: quia si fiat parricidium

in

in hoc casu, ex consequenti fit homicidiũ, & ita scientia in tali casu impediret occisionem hominis secundario & ex consequenti. Tamen quando quis culpabiliter iaciens sagittat ex ignorantia consequenter occidit hominem, existimans se occidere feram, quam tamen nullo pacto occidisset, si sciret illam esse hominem, scientia, quę opponitur huic ignorantię, directè & per se impediret homicidium. Ex quo patet magis per accidens esse causam homicidij ignorantiam antecedentem, quam consequentem.

Sed obijcies 1. Peccatum est actus peccantis: & quando quis laborat ignorantia inuincibili vel antecedente, non peccat; ergo huiusmodi ignorantia non est causa peccati.

Secundò, ignorantia antecedens causat inuoluntarium; ergo non est causa peccati, quod debet esse voluntarium.

Tertiò ignorantia, quam quis non tenetur vitare, non est causa peccati: sed non tenetur homo vitare ignorantiam inuincibilem & antecedentem; ergo illa non est causa peccati.

Ad 1. respondetur negando minorem: nam in casu posito peccat homo peccato homicidij, & ignorantia solum excusat illum à malitia parricidj. Si dicas malitiam homicidij non procedere ex ignorantia, nam ille iam scit se occidere hominem. Respondetur hic & nunc occidere hominem causari ex circumstantiæ ignorantia;

quia

quia nec hominem occideret nunc si sciret esse patrem.

Ad 2. respondetur: ignorantiam antecedentem in casu posito causare inuoluntarium respectu parricidij, non tamen respectu homicidij: vnde D. Thom. q. 3. de Malo art. 6 ad 1. ait: *Quamuis inuoluntariè committat parricidium, voluntariè tamen committit homicidium.*

Ad 3 Respondetur negando maiorem, licet enim vniuersaliter verum sit, ignorantiam, quamuis non tenetur vitare, non esse peccatum: non tamen semper est verum non esse causam peccati, quamuis vt in plurimum non sit, vt diximus. Si dicas, negatio diuini axilij, quod impediret peccatum, non est causa peccati etiã per accidens; quia Deus non tenetur dare auxilium ad impediendum de facto illud peccatum; ergo quando quis non obligatur ad habendam scientiam, ignorantia non erit causa per accidens peccati. Respondetur negando consequentiam nam Deus non tenetur ad dandum auxilium, nec ad impediendum peccatum, homo vero quamuis in prædicto casu non teneatur habere scientiam illius circumstantiæ, quam inuincibiliter ignorat: tamen tenetur vitare illud peccatum, & de facto vitasset per talem scientiam.



ARTI.

Vtrum ignorantia sit peccatum?

Conclusio est affirmans.

Dubium 1. *An ignorantia eorum, quæ quis scire tenetur, sit peccatum secundum se, an ratione negligentiæ sciendi,*

SEcundum se & non ratione negligentiæ peccatum esse ignorantiam tenent nonnulli. & probant 1. ex D. Thom. in 2. dist. 22 quęst. 2. art. 1. vbi sic habet: *Quia de ratione culpa non est plus, nisi quod sit priuatio alicuius, quod debitum est habere, in potestate eius qui priuatur existens, ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere.*

Secundo. ignorantia eorum, quę quis scire tenetur, est contra præceptum, non ratione negligentiæ, sed secundum se; ergo secundum se est peccatum. Antecedens probatur: præcepto, quo tenemur aliqua scire, primo præcipitur scientia, quæ propter se ipsam necessaria est, diligentia autem solum pręcipitur, quia scientia pręcipitur, & ad huius acquisitionem illa vt medium requiritur; ergo ignorantia, quæ hanc scientiam excludit, secundum se est contra præceptum, non ratione negligentiæ,

tiæ. Confirmatur; omissio precepti secundum se est peccatum, non ratione negligentię implendi illud, qui enim omittit Missam audire, non tantum peccat, quia fuit negligens, sed quia non interfuit missæ: sed ignorantia importat omissionem sciendi ea quæ scire tenemur, ergo &c.

Tertio, si quis faciat sufficientem diligentiam, & nihilominus nolit scire quæ tenetur, peccat: at non ratione negligentiæ; ergo ignorantia non ratione negligentiæ, sed ratione sui peccatum est.

Dicendum tamen est: Ignorantiam eorum, quæ quis scire tenetur, peccatum esse non secundum se, sed ratione negligentiæ,

Probatur ratione sumpta ex Caietano: hic: scire secundum se non est actus moraliter bonus (cum scientia, cuius actus est virtus intellectualis sit, non moralis) sed solum vt est actus elicitus vel imperatus à virtute studiositatis (sicut orare à virtute religionis) vel quatenus exercetur secundum regulas illius: ergo & ignorare secundum se non est malum morale & peccatū, sed solum vt est à vitio opposito studiositati, quod dicitur negligentia, & in quantum sub illo cadit, & ei sub est. Aduertit autem Caietanus, negligentiam esse nomen æquiuocum, vel quasi æquiuocum ad vitium oppositum prudentiæ, & ad vitium oppositum studiositati; huic enim duo vitia contraria opponuntur, alterum per excessum, scilicet curiositas, alterum

per

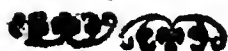
per defectum, scilicet negligentia; quæ sicut & studiositas est in voluntate, & significat voluntatem intensam respectu commissionis contrariæ, & remissam respectu omissionis studiositatis, vndè ad illam ignorantia affectata spectat per commissionem & ignorantia negligens per omissionem. Prudentia etiam vt docet Diu. Thom. 2. 2. quæst. 54. art. 2. opponitur negligentiæ: quę sicut & prudentia in intellectu est, & defectum sollicitudinis prçcipiendi in qualibet materia ex remissa voluntate oppositi boni procedentem significat: vnde hoc negligentia opposita sollicitudini est effectus negligentiæ oppositæ studiositati; proquanto est voluntas remissa circa studiositatem, & vna infert aliam, propter quod D.Thom. hic non curauit discernere, ea qua negligentia loqueretur, & 2. 2. cum de negligentia egisset, quæst. 54. de ea non egit inferius disputans de studiositate, quęst. 166. & de curiositate, quęst. 167. Reuera tamen negligentia, ratione cuius ignorantia, tam quæ est priuatio scientiæ habitualis pro tempore quo debet requiri, quã quæ est priuatio actualis considerationis & aduertentiæ, quæ inconsideratio dicitur, est peccatum, non est negligentia opposita prudentiæ, cum talis negligentia sit circa præceptum, quod sequitur post iudicium & cognitionem, cui opponitur ignorantia & inconsideratio sed negligentia opposita studiositati, cuius materia est cognitio.
Ad 1. vero respondent quidam, D.Tho.
hic

hic illam sententiam retractasse. Sed respondetur 2. duobus modis posse intelligi, ignorantiam secundum se esse culpam, & peccatum. Primo hoc est quocumque alio secluso & non existente: & hoc modo hic; & q.3. de Malo artic.7.]negat D. Tho. ignorantiam secundum se esse peccatum; seclusa enim,& non existente negligentia peccatum non est. Secundo, hoc est secundum suam propriam rationem aut quantum in se est, adiuncta tamen negligentia: & hoc modo affirmat loco citato in arguméto ignorantiã secundum se esse culpam,quasi dicat .non esse solum peccatumquia est effectus,aut causa peccati(qua ratione concupiscantia appellatur peccatum,quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat;vt dicitur in Concil. Trid.Seff.4.in Decreto de peccato originali)sed quia peccatum est in ipsa ignorantia, & non tantum in negligentia,ratione cuius est peccatum.

Ad 2. Respondetur negando antecedens; præceptum enim, quod obligat ad sciendum aliquid. obligat ad actum studiositatis,quo studeat homo illud scire, sicque tale præceptum non violatur per solam ignorantiã& consequenter nec per ignorãtiã secundũ se,sed per iguorantiã procedentẽ ex negligentia: nã si quis ignorat aliquid quod tenetur scire, si non fuit negligens in illa re scienda,non facit contra præceptum,nec peccat illam ignorando,& ignorantia absque negligentia non est malum mo-

morale, sed malum quoddam naturale, vt colligitur ex D.Thom.hic ad 4. Ad probationem dico: præcepto, quo tenemur aliquid scire; non præcipi scientiam quæ est habitus: nam præcepta non dantur de habitibus, sed de actibus, & quamuis scientia habitualis sit sæpissimè necessaria ad rectitudinem vitæ; non tamen semper est idem quod præcipitur, & quod est necessarium ad finem præcepti: gratia enim necessaria est, & tamen non ipsa, sed præparatio ad ipsam est quę præcipitur. Licet autem prædicto præcepto actus acquisitionis scientię pręcipiatur; non tamen secundũ se: nam vt sic non est actus virtutis moralis aut moraliter bonus, sed vt sub studiositate cadit, illique subiicitur. Ad cõfirmationem respondetur: omissionem illius pręcepti non esse per solam ignorantiam, sed per ignorantiam ex negligentia: libenter autem concedimus non solam negligentiam esse peccatum, sed etiam ignorantiam.

Ad 3. respondetur negando minorem: nam, vt diximus, cum Caietano, negligentia opposita studiositati significat etiam voluntatem intensam respectu commissionis contrariæ, qualis est ignorantia affectata, quæ est directè voluntaria, qua scilicet quis studiosè vult nescire, quæ scire tenetur.



Du}

Dubium 2. An ignorantia eorum quæ homines scire tenentur semper sit peccatum.

PArtem affirmantem tenent nonnulli asserentes talem ignorantiam nunquam esse inuincibilem, sed semper esse vincibilem ac proinde peccatum. Probant 1. de ignorantia rerum fidei. Deus paratus est, cognitionem rerum fidei, quæ simpliciter ad salutem necessaria est, omnibus conferre, & nulli eam denegat, nisi homo sua culpa impediat; ergo si ea caret, & ignorantiam habet aliquis rerum fidei, talis ignorantia vincibilis est, cum potuerit illam vincere vitãdo culpam, ob quam ei talis cognitio fuit subtracta.

Secundò de ignorantia iuris naturalis Gratianus in Decreto Cap. *Turbatur.* 1. q. 4. dicit: *Ignorantia iuris naturalis omnibus adultis damnabilis est.* Et Arist. 3. Ethic. cap. 1. ait, ignorantiam vniuersalem (nomine cuius ignorantiam iuris naturalis videtur intelligere) non facere inuoluntarium; *Homines enim propter hanc ipsam reprehenduntur:* ergo semper est peccatum, & nunquam inuincibilis. Confirmatur, ea quæ sunt iuris naturalis, lumine naturali rationis manifestantur; ergo eorum non potest dari ignorantia inuincibilis.

Tertiò de ignorantia iuris positiui ciuilis, vel Ecclesiastici, & de ignorantia facti

cti; nemo ignorat, quod ſcire tenetur, niſi ſua culpa, & negligentia; ergo cum ignorantia, quam quis ſua culpa habet, ſit vincibilis, & peccatum, non poterit eſſe horum ignorantia inuincibilis, & quę non ſit peccatum.

Dicendum tamen eſt: Ignorantiam eorum, quæ homines ſcire tenentur poſſe in aliquibus eſſe inuincibilem, ac proinde non ſemper eſſe peccatum. Quæ homines ſcire tenentur, enumerat Diu. Thom. hic dicens: *Omnes tenentur ſcire communiter ea quæ ſunt fidei, & vniuerſalia iuris præcepta: ſinguli autem ea quæ ad eorum ſtatum, vel Officium ſpectant*. De ſcientia verò facti ſubdit, non teneri hominem ſcire *contingentia particularia, niſi in caſu*. Horum enim cognitio vocatur ſcientia facti: cognitio autem legis diuinæ, vel humanæ dicitur ſcientia iuris: hincque ortum habuit diſtinctio ignorantiæ in ignorantiam iuris, & facti.

Ignorantiam eorum quæ ſunt fidei poſſe eſſe in aliquibus inuincibilem, & non peccatum, conſtat in nonnullis infidelibus; docet enim D. Thom. 2. 2 quæſt. 10. ar. 1. de infidelitate loquens: *Si accipiatur ſecundum negationem puram, ſicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ, quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis conſecuta eſt*. Tripliciter in infidelibus poteſt eſſe inuincibilis ignorantia rerum fidei. Primò, quia nihil penitus audierunt: nam

vt dicitur ad Rom. 10.v. 14. *Quomodo credent ei quem non audierunt?* Talis fuit ignorantia Indorum occidentalium antequam eorum notitiam haberent Hispani, ab hisque instruerentur. Secundò, quia licet ipsis fides proponatur, sed insufficienter, vt nec probabilem dubitationem concipere possint: qua ratione posset esse excusabilis ignorantia Indorum in principio, quando inter cædes, & rapinas, & corruptos militum mores doctrina fidei absque credibilitatis specie, quam habet, proponebatur: immo si absque vlla notitia, talis credibilitatis ex sola mentis leuitate, crederent, peccarent. Tertiò, si post notitiam, vel dubitationem de rebus fidei, consulant magistros, quos sufficientes, & fide dignos existimant, & decipiunt eos, quo pacto rudiores, & simpliciores inter hæreticos aliquando excusari possunt. De fidelibus asserendum est, raro esse in eis, qui inter fideles nutriti sunt, admittendam ignorantiam inuincibilem rerum fidei, quæ scire tenentur, quales sunt 14. articuli fidei, & alia quæ dicemus 2. 2. qu. 2. ar. 5. vsque ad 8. inter fideles enim tanta est copia, & abundantia doctrinæ, vt nullus nisi sua culpa ignorare possit, quæ tenetur scire. Contingere tamen posse, vt propter parentum, aut curatorum negligentiam, vel propter ruditatem personę aliquid horum ab aliquibus inuincibiliter ignoretur, admittunt grauissimi Auctores, immo Nauarrus in Manuali ca. 11.

num. 18. ait: *Modo non auderem cæterorum articulorum, quos non adeo solemnizat Ecclesia ignorantiam tanquam lætalem, & mortiferam condemnare.*

De ignorantia iuris naturalis asserendum est: circa præcepta, quæ habent rationem primorum principiorum in practicis, vt bonum est faciendum, malum est fugiendum, quod tibi non vis, alteri ne feceris, & similia, nullam posse esse ignorantiam: nam vt ait D. Thom. infra quæst. 94. ar. 6. *Quantum ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri, in vniuersali.* Sunt enim principia per se nota secundum se, & quo ad nos, sicque nisi penitus extinctum sit lumen, ignorari non possunt in vniuersali, sed tantum in particulari operabili, quatenus ratio propter concupiscentiam, aut aliam passionem impeditur applicare commune principium ad particulare operabile. Circa præcepta verò, quæ ex primis principijs difficile deducuntur, multoque labore, & inquisitione tanquam conclusiones ab eis remotæ, fatentur omnes posse esse ignorantiam inuincibilem in multis hominibus, & longo tempore, vt circa præcepta de indissolubilitate matrimonij, de vitandis vsuris, de vindicta iniuriæ illata propria auctoritate non facienda, & de aliis huiusmodi. Circa præcepta autem, quæ facile deducuntur ex primis principiis tanquam conclusiones eis proximæ, dici potest, ignorantiam inuincibilem

per

per breue tempus in aliquo dari posse; cum enim hæc non sint per se nota, sed indigeant aliquo discursu, non est mirum, si vnus aut alter paruo tempore inuincibiliter ea ignorare possit. Huiusmodi sunt præcepta Decalogi secundum substantiam nudè sumpta: nam si sumantur cum aliqua circumstantia. vt non esse mentiendum etiam pro salute alicuius, non esse furandum etiam ad dandum eleemosynam aut sustentandos parentes, non ita deducuntur facile ex primis principiis, vt non possint à multis, & longiori tempore ignorari. Aduertendum tamen est, quod cum Arist. 1. Ethic. notat D. Thom. in 4. dist. 27. q. 2. art. 2. triplicem esse gradum vel statum rationis hominis: *Primus est, cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est, cum homo ab alio iam capere potest, & per se ipsum considerare. Primum statum rationis obtinet homo ante primum septenarium. Ad secundum statum incipit homo peruenire in fine primi septenarij, Sed ad tertium statum incipit homo peruenire in fine secundi septenarii.* In secundo statu ignorantiam inuincibilem prædictorum præceptorum posse esse in homine colligitur: nam cum per se ipsum, & proprio discursu non possit ea ex primis principiis deducere, antequam de illis doceatur, potest illorum ignorantiam inuincibilem habere. Vndè si puer in illo statu nutriatur intereos qui furtum licitum esse

reputant, quales olim fuere Germani, vt infra quæst. 94. ar. 4. ait D. Thom. referri à Iulio Cæsare lib. de bello Gallico: vel inter infideles qui solem vt Deum adorant, posset toto illo statu esse ignorantia inuincibilis in eo horum præceptorum, scilicet non furandi, & Deum verum colendi. Idem est de aliis, nisi fortè excipias pręcepta de colendis parentibus, & filiis educandis, quæ licet non sint vniuersalissima, sunt tamen ita vniuersalia, & per se nota, vt nulla fuerit tam rudis natio; in qua circa hæc fuerit ignorantia, nam cognitis terminis statim iudicantur esse vera. In tertio statu non nisi in aliquo valde rustico, & rudi, & per breue tempus admitti potest ignorantia inuincibilis prædictorum pręceptorum, præsertim primi Decalogi, quo Deum verum colere tenemur; nam vt ostendimus 1. p. quęst. 2. ar. 2. negari non potest naturaliter cognosci posse Deum esse, quantum sat est ad obligandum homines ad cultum Dei. Doctrinam verò per reuelationem acceptam de hac veritate, inquit Caiet ibidem, quæst. 1. ar. 1. solum esse necessariam ad benè esse.

Ignorantiam etiam iuris ciuilis, & ecclesiastici posse inuincibilem esse à fortiori probatur: quia si iuris diuini, & naturalis possibilis est, multo magis cuiuscumque iuris positiui humani, quod multiplex est & variabile, & facile mutatur, eiusque notitia minus obligat, & difficilius acquiritur, cum a sola relatione hominum pendeat, vel libro-

brorum lectione. Et quamuis ignorantia iuris humani semper censeatur culpabilis in foro exteriori præsumptione ipsius iuris; quia aliàs omnes prætenderent ignorantiam, & sic delicta manerent impunita; in foro tamen conscientiæ sępe ignorantia inuincibilis, & inculpabilis admittenda est. Quando autem in particulari talis ignorantia iudicanda sit culpabilis, & quando inculpabilis, prudentis iudicio relinquitur; qui cōsideratis circumstantiis personæ, quę solet vel non solet esse negligens, eius etiam capacitate, & qualitate legis, quæ communiter solet sciri, vel à paucis scitur, & aliis, poterit iudicare, quæ ignorantia sit vincibilis, & quæ inuincibilis.

De his verò quę ad vniuscuiusque statū, vel officium pertinent, idem afferendum est, qui enim assumit aliquem nouum statum, officium, vel ordinem, tenetur diligenter inquirere leges pertinentes ad illum vel consulendo libros, vel viros peritos, quod si faciat eius ignorantia inuincibilis erit: si vero sit negligens vincibilis, Quod si Iudex, confessarius; vel alius quilibet habens habitualiter scientiam legis positiuæ, & firmum propositum non peccandi mortaliter, ex obliuione vel inaduertentia facit contra legem positiuam, tunc inconsideratio vel actualis ignorantia non est peccatum: *Quoniam omnium reminisci supra hominis est facultatem*. vt ait Caiet. supra quæst. 6. art 8 Similiter licet iudex ignarus malè iudicans teneatur ad restitutionem, si ta-

men iudex solet cautè procedere, iuraque consulere vt sententias ferat, & aliquando accidit vt iniustam sententiam proferat, excusatur à restitutione, & à peccato, & idem dico de confessario.

Denique ignorantiam facti posse esse inuincibilem constat ex ignorantia Iacob quando accessit primo ad Lyam: & quia nõ est maior ratio in hac ignorantia quam in aliis, immo minor, cum conditio facti facilius ignoretur, quam iuris, & minus subiaceat studio vel scientiæ, & sit magis contingens, & incerta, sicut & magis singularis.

Ad 1. verò respondetur: Verum quidem esse ipsos infideles suis peccatis, & abusu naturalis virtutis impedire ne Deus eis conferat cognitionem rerum fidei, hancque cognitionem ipsis subtrahi in pœnam suorũ peccatorum, saltem originalis: hinc tamen non sequi eorum ignorantiam non esse inuincibilem: nam cum hic effectus non sit ab eis præuisus, nec preuideri potuerit, non est ipsis imputabilis, sed sola peccata ipsa, quibus respondet, imputantur: sicut nec ob eandem rationem pœnæ inferni, quę peccatis eorum correspondent imputantur ad culpam aut eius maiorem grauitatem, vt constat ex his quæ docet D. Th. supra quęst. 73. art. 8.

Ad 2. respondetur: verba Gratiani intelligenda esse de ignorantia pręceptorum iuris naturalis, quæ facile deducuntur ex primis principiis, hancque in omnibus adul-

tis

tis damnabilem esse, si multo tempore perseueret. Eodemque modo intelligenda esse verba Aristot. Quamuis hic in diffinitè loquatur, & sensus eius esse possit, ignorantiam iuris minus, & rarius excusare, quam ignorantiam facti, vel inaduertentiam. Ad confirmationem respondetur quæ ita manifestantur lumine naturali, vt sint per se nota, non posse inuincibiliter ignorari: secus est de his quę per discursum debent cognosci, vt explicatum est.

Ad 3. respondetur negando antecedens; si enim quis postquam consuluit viros sapientes, ignorat legem positiuam, aut factum, non sua culpa, & negligentia ignorat. Si queras autem, quot & quales sapientes consulendi sint, vt censeatur sufficiens diligentia? Respondetur: debere esse fide dignos sufficientes ad docendum: vt vero censeantur tales, sufficit proprium dictamen cum fundamento, quod communis opinio, & reputatio optimum est. Sufficit autem vnum consulere, nisi sit res ita difficilis, vt prudentia dictet plures esse consulendos.

Dubium 3. An ignorantia culpabilis sit speciale peccatum distinctum ab alijs, quorum est causa.

PArs affirmans probatur 1. Qui ex ignorantia culpabili committit adulteriũ, vel omittit ieiunium Ecclesiæ, non tantum

peccat contra iustitiam, & temperantiam, sed etiam contra studiositatem; ergo in tali casu ignorantia habet propriam malitiã oppositam virtuti studiositatis præter malitiam adulterij, & omissionis ieiunii.

Secundò, si quis culpabiliter ignoret, hodie esse ieiunandum, & postea aliquo casu non sequatur fractio ieiunii, tunc ignorantia est peccatum, & non habet malitiam à fractione ieiunij; ergo secundum se habet propriam malitiam.

Dicendum tamen est: Dupliciter posse scientiam præcipi. Primo propter se ipsam. Secundo, vt fiat vel vitetur aliquid. Si primo modo præcipiatur, ignorantia est speciale peccatum; non enim sumit suam malitiam ab effectu, sed eam secundum se habet, quia est contra præceptum, quo præcipitur scientia. Huiusmodi est ignorantia articulorum fidei, & præceptorum Decalogi, & aliorum huiusmodi, quorum notitia propter se ipsam præcipitur. Si verò secundo modo præcipiatur, ignorantia non est speciale peccatum distinctum ab eo, quod per ignorantiam fit, vel cuius periculo se exponit qui ignorat; cum enim tunc non sit secundum se prohibita, sed solum ex consequenti præcepto, quo aliquid facere aut vitare tenemur, quia sine cognitione id præstare non possumus, & ignorantia causa est violationis talis præcepti; non habet propriam, & specialem malitiam, sed solum eam, quæ desumitur ex violatione talis præcepti: sicut actus qui est causa

omis-

omissionis, alias bonus vel indifferens, est vnum nnmero peccatum cum omissione: & error, voluntas,& opus vnum peccatum integrant, & eadem malitia est in illis.

Ad 1. verò respondetur negando antecedens; quando enim quis ignorans mulierem esse nuptam, adulteratur, solum peccat peccato adulterii, non autem peccato speciali negligentiæ opposito studiositati, & idem est de fractione ieiunii: quia in tali casu ignorantia est peccatum quoddam generale simul cum actu, qui sequitur integrans vnum peccatum. Sunt namque quædam peccata, quę secundum peculiares rationes si sumantur, constituunt proprias species; si verò secundum quandam generalem rationem, nequaquam, sed pertinent ad speciem peccati ad quam ordinantur. Tale peccatum est inobedientia; si enim quis speciali intentione velit non obedire præceptis diuinis, vel mandatis Ecclesiæ, est peculiare peccatum inobedientiæ; si verò hoc non faciat speciali intentione, etsi transgrediatur pręcepta diuina vel Ecclesiæ, non est ibi peculiaris malitia inobedientiæ: vt quando quis furatur, vel non audit Missam in die festo, peccat contra iustitiam, vel religionem, non verò specialiter contra obedientiam. Ita philosophãdum est de ignorantia; potest enim sumi secundum specialem rationem, vt scilicet est cõtra speciale præceptum studiositatis, & sic est speciale peccatum: & etiam secũdum quandam generalem rationem; nam

sicut in omni peccato est inobedientia, ita & ignorantia, hoc modo non habet malitiam distinctam à peccato cuius est causa.

Ad 2. Respondetur: ignorantiam in illo casu habere malitiam intēperantiæ: nam in illa ignorantia culpabili fuit volita fractio ieiunii tanquam in sua causa; si verò postea ieiunat, non ob hoc tollitur malitia intemperantiæ, quæ fuit in actu præcedente: sicut si quis per somnum reddat se impotentem ad audiendum sacrum, etiam si per violentiam excitetur, & audiat sacrum non ideo tollitur malitia virtualis volitionis omittendi sacrum. Si dicas hinc sequi illum, qui ignorat præcepta Decalogi virtualiter velle transgredi omnia pręcepta, & sic in illa ignorantia esse malitiam periurii, homicidii &c. Respondetur negando sequelam: nam ignorantia alicuius pręcepti tempore quo obligat, est proxima, & immediata causa transgressionis illius: tamen pro tempore quo non obligat, vel quando non se offert occasio illud transgrediendi tunc ignorantia talis pręcepti non est causa proxima transgressionis illius: effectus verò est virtualiter volitus, quando quis vult causam proximam, non quando vult causam remotam: ignorantia autem pręceptorum Decalogi, quatenus peculiariter est contra studiositatem, solum est causa remota transgrediendi pręcepta Decalogi: Quando vero instat aliquod pręceptum, vel se offert occasio, aliquod mandatum transgrediendi, tunc ignorantia est causa

pro-

proxima, & tunc concedimus ignorantiam includere in se virtualem volitionem transgrediendi illud pręceptum.

ARTICVLVS III.

Vtrum ignorantia excuset ex toto à peccato.

Conclusio est negans.

Dubium, An actus malus ex obiecto factus cum ignorantia concomitãte sit peccatum.

PArs affirmans probatur 1. Ignorantia concomitans, vt hic ait *Diu.* Thom. *Non excusat à peccato:* ergo actus cum illa factus, si sit malus ex obiecto, peccatũ erit, actus enim malus ex obiecto; si non excusatur ignorantia, peccatum est.

Secundò, qui desiderans, & proponens occidere Inimicum, existimans se occidere feram, occidit inimicum, peccat: ergo actus factus cum prędicta ignorantia peccatum est. Antecedens probatur: talis occisio, etsi non sit formaliter volita, est tamen volita virtute præcedentis volitionis, qua proponit hostem occidere quocumque loco, & tem-

pore illum inuenerit; ergo qui sic occidit, peccat. Confirmatur: qui sic occidit, si sciret, id quod arbitratur esse feram, esse hostem, multo melius occideret; ergo peccat ob illam animi præparationem.

Tertio, actus exterior dicitur peccatum ab actu interiori; sed potest contingere, vt quando homo cum ignorantia concomitante occidit inimicum, tunc sit actus interior volendi occidere illũ; potest enim quando quis existimat se occidere feram, habere hunc actũ, vellem vt ibi esset meus inimicus, vt illum sagitta confoderem; ergo tunc occisio erit peccatum.

Dicendum tamen est: Actum malum ex obiecto factum cum ignorantia concomitante non esse peccatum. Probatur: peccatum debet esse voluntarium, sed actus qui fit cum ignorantia concomitante non est voluntarius; ergo neque peccatum. Minor probatur, nam vt docet D. Tho. hic & supra quęst. 6. art. 8. cum Arist. 3. Eth. cap. 1. *Ignorantia concomitans facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est.* Ad voluntarium enim requiritur cognitio operabilis, qua caret ille, qui operatur cum ignorantia concomitante, nam non scit, nec scire poterat, se facere actum malum, quamuis si hoc sciuisset, voluisset illum facere; ergo actus ille non est voluntarius.

Ad 1. verò respondetur negando consequentiam; nam quamuis ignorantia concomitans non excuset à peccato; non ta-

tamen accusat, sicut enim actus, qui fit cum tali ignorantia, non est voluntarius nec inuoluntarius, sed medium quoddam id est non voluntarius: ita ignorantia hęc, nec accusat, nec excusat, sed est medium inter ignorantiam quæ accusat, & quę excusat: nam quę accusat, causat voluntarium actum, & quę excusat, inuoluntarium: ignorantia autem concomitans neque facit voluntarium, neque inuoluntarium, sed non voluntarium. Pręterea ignorantia, quæ accusat, peccatum est, & causa peccati: ignorantia quæ excusat, tollit omne peccatum circa id quod ignoratur, tàm scilicet actus exterioris, quàm interioris: ignorantia autem concomitans licet tollat malitiam actus exterioris, non tamen interioris, nam simul cum tali ignorantia potest esse peccatum circa id quod ignoratur per actum interiorem desiderii. Vide Caietanum hic.

Ad 2. respondetur negando antecedens; licet enim actus interior, quo quis desiderat & proponit occidere inimicum, peccatum sit; actus tamen exterior occisionis inimici, quæ feræ occisio inuincibiliter existimatur, peccatum non est, Ad probationem negandum est, occisionem illam inimici volitam esse virtute pręcedentis volitionis: nam si esset volita virtute illius, illa volitio esset causa illius occisionis, sicut volitio inebriandi se, in illo qui in ebrietate solet homines occidere, in qua virtualiter est volitum homicidium, est

cau-

causa homicidij. Illam autem volitionem precedentem non esse causam huius occisionis patet: quia etiam si non precessisset illa volitio, occideret modo inimicum, immo hoc actu ita potuisset occidere amicum, si ibi adesset, sicut inimicum. Non ergo causatur illa occissio ex volitione precedenti occidendi inimicum; nunc enim non operatur virtute illius volitionis, sed ex bona intentione occidendi feram.

Ad confirmationem respondetur: qui sic occidit inimicum, si tunc nihil cogitat de occisione inimici, non peccare: nam etsi sit ita habitualiter affectus, vt si se offerret cogitatio consentiret in eius occisionem, habitibus tamen non meremur nec demeremur: Et licet habitualis illa animi præparatio faciat, vt habitu velit talem occissionem, hoc tamen non sufficit ad peccatum, sed opus esset vt actu, vel virtualiter esset volita, sicque propter illam animi præparationem non est peccatum talis occisio. Si verò actu cogitat de occisione inimici, est difficultas quam continet sequens argumentum.

A 3. respondetur, in illo casu esse duplicem actum interiorem: alterum conditionatum, qui est actus desiderij: nam idem est desiderare vt illa fera esset inimicus, vt sic illum occideret, ac velle sub conditione occidere inimicum; perinde enim est hoc ac si diceret apud se: si illa fera esset meus inimicus illum occiderem: alterum absolutum, quo vult absoluta voluntate occidere

dere feram, quam simpliciter existimat esse feram. Occisio vero illa exterior non impetratur à priori voluntate conditionata, sed à posteriori absoluta: quia actus exterior, cum procedat a voluntate efficaci, non à conditionata, sed ab absoluta voluntate debet procedere: absoluta autem voluntas tunc bona est, & sic occisio exterior erit bona, quia in genere moris non est occisio hominis sed feræ, etsi in genere naturę occisio hominis sit. Vndè qui sic hominem occideret, non esset irregularis.

Dubium 2. An ignorantia excuset à pœna.

VAriæ sunt de hac re Doctorum sententiæ. Prima est, ignorantiam iuris communis Ecclesiastici, quo aliquid prohibetur sub pœna excommunicationis, non excusare à tali pœna, quantumuis ignorantia sit inuincibilis, si id quod prohibetur alias erat illicitum, quia iure diuino vel naturali prohibitum. Hanc tenent Scotus in 4 dist. 6 quæst. 8. Adrianus q. 3. de Clauibus, & alij. Probat illam Adrianus 1. ex Cap. *Vt animarum*, De Const. in Sexto. ibi enim Pontifex admonens ignorantes non ligari sententijs per statuta ordinariorum prolatis, ius aliquod nouum, idemque necessarium condere voluit, at, si ignorantia inuincibilis iuris Summi Pontificis iure communi contenti à pœna ex-

com

communicationis excusaret, non opus esset ius illud condere, quia à fortiori intelligeretur excusare ignorantia statui; ergo mês Pontificis fuit, ignorantiam statuti excusare, non autem si censura esset de iure communi.

Secundò ex Cap. *Cum illorum*, De sen.excom. vbi Papa dicit, eos qui excommunicati ordines suscipiunt; si scientes se esse excommunicatos id faciant, à susceptis ordinibus in perpetuum deponendos esse; si autem id faciant ignorantes se excommunicatos esse, quia vel facti pro quo in excommunicationem inciderunt memoriam non habent, vel quia iuris ignari sūt, posse cum illis dispensari: at hæc insinuant ignaros iuris esse excommunicatos; ergo ignorantia iuris communis non excusat ab excommunicatione.

Tertiò, licet quis ignoret pœnam ciuilem mortis scilicet quatenus est homicida vel fur, si homicidium aut furtum cōmitit, incurrit talem pœnam, & idem est de ecclesiastica irregularitatis censura: nam licet quis ignoret ius, quod excommunicatus celebrans est irregularis, si celebrat excommunicatus, fit irregularis; ergo idem erit de excommunicatione.

Secunda sententia est præcedenti opposita, quam cum multis, quos citat, tenet M. Soto in 4.dist.22.q.1.art.2. vbi hanc generalem propositionem ponit *Quicumque inuincibiliter ignorat mandatum Ecclesiæ sub censura excommunicationis latum, nunquam*

eam

in eam impingit, quantumcumque sciat factū esse aliàs illicitum. Probat 1. auctoritas excommunicandi non est in Ecclesia nisi in illum, qui ei non obedit, eamque non audit: sed qui inuincibiliter ignorat mandatum Ecclesiæ sub censura excommunicationis latum, non est ei inobediens, nec dicitur eam non audire, nam vt ibidem con.4. præmiserat M. Soto: *Nullus dicitur Ecclesiam non audire: nisi fuerit ab illa premonitus, imo nec dicitur non audire vt dignus sit excommunicatione, nisi sub eadem censura fuerit iussus.* Excommunicatione enim non est dignus nisi sit inobediens præcepto, quod secum excommunicatio affert; ergo excommunicationis censura non implicatur.

Secundò quia alias sequeretur illum, qui sacerdotem occideret, quem sciret esse hominem, ignoraret tamen inuincibiliter esse sacerdotem, illaqueari censura canonis, quia scit iure naturali interdictum: consequens est falsum, & contra Cap. *Si vero*, De sent. excommun. ergo &c.

Tertiò, ignorantia facti & iuris hoc solo differunt, quòd cum plures sint qui teneantur scire ius, non tam admittitur ignorantia inuincibilis iuris quam facti, cæterum si vtraque sit inuincibilis eodem modo excusat: at ius contra quod peccatum est, vt habeat locum excommunicatio, non est nisi Ecclesiasticum, ergo eius ignorantia inuincibilis, quæ à peccato contra illud excusat, licet nō excuset à peccato contra ius natu-

naturale, cuius non est talis ignorantia, ab excommunicatione tamen excusat. Vnde sicut Adrianus concedit quando sub censura excommunicationis prohibetur aliquid, quod per se antea erat licitum, ignorantiam inuincibilem censuræ excusare ab illa, ita idem concedi debet, quando prohibetur quod alias erat lege diuina aut naturali prohibitũ: nam nõ incurritur censura propter illud vt lege diuina prohibitũ, & vt est contra Deum, sed vt prohibitum lege Ecclesiastica, & est contra Ecclesiam. Et quamuis opinio Adriani sit probabilis: quia tamen pœnæ, vt est in regulis iuris, sint potius restringendæ, quam ampliandę, *Hæc nostra* (inquit M. Soto) *eligibilior est, ne absq; vrgente ratione homines asseramus crebris excommunicationibus inuolui.*

Tertia sententia est, ignorantiam etiam mortaliter culpabilem tàm facti, quam iuris communis pontificj, quam etiam censuræ excusare non solum à pœna excõmunicationis, sed etiam à cæteris omnibus alijs censuris suspensione, interdicto, irregularitate &c. si tamen ignorantia non sit crassa vel supina. Hanc tenent recentiores per multi. Probant ex Cap. *Cum animarum*, De Const. in Sexto; vbi sic dicitur: *Vt animarum periculis obuietur, sententijs per statuta quorumcumque ordinariorum prolatis ligari nolumus ignorantes, dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina* Vbi per *sententias* Glossa intelligit, *Quæ ligant*

animam, vt locum habeat proxima ratio. Cum autem huiusmodi sint non solum sententiæ excommunicationis, sed etiam aliarum pœnarum spiritualium ac censurarum suspensionis, interdicti, irregularitatis &c. de his omnibus ibi est sermo, & nulla est ratio ob quam ad solam sententiam excõmunicationis restringatur. Quod ibi dicitur. Per *statuta quorumcumque ordinariorũ*, intelligenda etiam esse statuta Summi Põtificis, colligitur, quia vt ait Syluester verbo *Ignorantia*, quæst. 8. *Non dixit quorũcumque ordinariorum locorum, cuiusmodi sunt Episcopi secundum Glossam sed quorumcumque ordinariorum simpliciter, vt includeretur etiam Papa, qui est omnium ordinariorum ordinarius.* Et præterea quia de his eadem est ratio, vt scilicet periculis animarum obuietur, imo maior, quia Papæ statuta plures ligant, & minus publicantur; vt ibidem ait Syluester. Denique cum ignorantia crassa & supina, vt patet ex dictis ar. 1. ab ignorantia vincibili distinguatur; hæcque sine illa esse possit: nam ad ignorantiam vincibilem sufficit ignorare, quod homines nonnullam suæ salutis curam habentes cõmuniter sciunt; ad crassam verò & supinam requiritur ignorare quod omnes communiter sciunt, & vt procedat ex nimia negligentia & lata aut latissima culpa in adhibenda diligentia: constat autem non solum hoc, sed etiam primum ignorare posse esse mortaliter culpabile, ignorantia mortaliter culpabilis poterit à pœna excusare. Quid ego

len-

sentiam sequentibus conclusionibus explico.

Dicendum est 1. Ignorantiam, quæ non excusat à culpa, vel circumstantia pro qua imposita est pœna, non excusare à pœna; si verò excusat à culpa vel circumstantia ob quam statuta est pœna, ab hac etiam excusare. Prima pars probatur; Leges statuunt pœnas condignas culpis; cum ergo quis committit culpam, iam est reus pœnæ, etiamsi inuincibiliter ignoret pœnam: non est ènim de ratione pœnæ esse cognitam aut volitam, cum ex se habeat violentam & contra voluntatem esse: vndè licet quis inuincibiliter ignoret pœnas inferni, si peccat mortaliter incurrit illas: & quamuis homicida aut fur inuincibiliter ignoret pœnam mortis pro homicidio, aut furto statutam, eam incurrit. Ratio enim obquam ignorantia inuincibis excusat à peccato est, quia tollit cognitionem, & cõsequenter voluntarium, sine quo non est peccatum: hæc autem ratio non militat in pœna, cum non opporteat hanc esse cognitam aut voluntariam. An vero, vel ad quas pœnas preter legis transgressionem requiratur sententia & condemnatio iudicis, dicemus infra quæst. 96. articul. 4. dubio 3.

Secunda pars conclusionis probatur; Pœna est effectus culpæ, & iusta fit ratione reatus, qui culpam consequitur, quo cessante iniusta esset; ergo quod culpa & reatu caret, à pœna excusatur. Vnde in

Cap.

Cap. *Si vero*, De sent. excom. dicitur: *Si quis in clericū nutrientem comam manus iniecerit violentas, propter hoc non debet excommunicatione notari, dummodo ipsum esse clericum ignorauerit* Et Cap. *Apostolica*. De clerico excom. asseritur. *Quia tempore suspensionis ignari celebrastis diuina, vos reddit ignorantia probabilis excusatos*, Scilicet à pœna irregularitatis, quam incurrunt, qui suspensi celebrant.

Hinc sequitur 1. eum qui cum ignorantia inuincibili occidit hominem putans esse feram, non contrahere pœnam irregularitatis, quia talis ignorantia excusat illum à culpa: & idem est si ignorantia sufficeret ad excusandum illum à culpa mortali, non tamen à veniali, quia irregularitas quæ est pœna non contrahitur nisi pro peccato mortali. Vide quæ dicemus 2.2. qu. 64. art. 8.

Secundò, sequitur ignorantiam non solum excusare à pœna, quando excusat à tota culpa, sed etiam quando culpa in actu existente, excusat à circumstantia ob quam statuta est pœna, vt patet in eo qui occidit hominem inuincibiliter ignorans esse clericum, ex Cap. *Si vero*, citato. Quidam hoc intelligendum esse dicunt, quando quis circa circumstantiam, cui pæna est annexa, inuincibiliter errat non solum materialiter, sed etiam formaliter: existimant enim cum quis percutit Petrum clericum ignorans inuincibiliter esse Petrum, credens tamen esse Ioannem

nem clericum, pœnam excommunicationis incurrere, etiam si eius intentio prçcisè fuerit occidere Ioannem neque habuerit aliam intentionem occidendi clericum. Cuius rationem assignant: quia à circumstantia clerici, ob quam lata est excommunicatio, non excusatur, cum scienter clericum percutiat, licet erret circa personã. Alijs, mihi etiam id non placet: nam sicut qui intendens percutere Petrum clericum, inculpabiliter percutit Ioannem clericum, non est excommunicatus, vt etiã Auctores oppositę sententiæ concedunt: & sicut qui mandat occidere Petrum, & mãdatarius occidit Ioannem, non incurrit irregularitatem ortam ex homicidio voluntario, vt à Congregatione Cardinalium anno 1585. declaratum fuisse multi referunt: ita nec in nostro casu incurritur pœna excommunicationis: quia vtrobique solo affectu peccatur, occisio verò exterior culpa tàm homicidij, quàm sacrilegii caret, cum sit omnino inuoluntaria. Vide quæ dicemus 2.2.q 62.art.7.dub.1.con.1.

Tertiò sequitur, quando lex apponens pœnam requirit vt delictum fiat scienter, si fiat ex ignorantia, non incurri pœnam; nam ignorantia excusat à qualitate vel grauitate delicti ob quam fuit pęna apposita. Solet lex scientiam requirere aut verbis expressis, vt cum dicit, si quis scienter: vel æquiualentibus, vt cum dicit, si quis præsumpserit, aut si quis temere &c, Tunc autem qui delinquit ex ignorantia etiam

crassa,

crassa vel supina non incurrit pœnas quia, vt ait Caiet. 2.2. quæst. 53. art. 3. *Verba iuris non frustra apposita, nec impropriè sumenda sunt.* Apponerentur autem frustra prædicta verba, & non cum proprietate restrictiua sumerentur, si pœnæ incurrerentur à delinquentibus ex ignorantia saltem crassa. Ignorantiam affectatam quidam existimant non excusare à pœnis statutis, etiam contra scienter delinquentes: nam nihil minuit de culpa, & idem est peccare ex ignorantia affectata ac ex certa scientia. Alijs oppositum videtur probabilius: nam superior illis verbis exigere videtur certam & expressam scientiam ac ingentem temeritatem, præsumptionem vel contemptũ, quibus caret qui peccat ex ignorantia etiam affectata.

Dicendum est 2. Primam sententiam probabilem esse, secundam probabiliorem, & tertiam eligibiliorem. Primam partem concedit M. Soto vbi supra, de prima enim sententia ait: *Est opinio probabilis*, Idque eius argumenta & auctoritas Doctorum, qui illam tenent, ostendunt. Ex qua sequitur hæreticum exteriorem etiam si inuincibiliter ignoret hęreticos excommunicari ab Ecclesia, pœnam excommunicationis incurrere.

Secundam partem docent communiter recentiores, & præter argumenta facta pro secunda sententia probatur, quia quantumcumque quis esset inobediens Ecclesiæ aliquid præcipienti absque pæna excom-

muni-

municationis & admonitione sub tali pœna, excommunicari non posset; requiritur ergo notitia excommunicationis vt incurratur, & ignorantia inuincibilis, ab ea excusat. Vndè sicut si Episcopus præciperet vt fideles audirent sacrum in aliquo die festo sub excommunicationis latæ sententiæ pœna qui non audiret sacrum tali die inuincibiliter ignorans pœnam excommunicationis, eam non incurreret, vt omnes etiam primæ sententiæ auctores fatentur, & colligitur ex Cap. *Cum animarum.*, De Constit. in Sexto; idem esset si id ipsum præciperet Sum. Pont.

Ex hac secunda sententia colligunt Auctores qui illam tenent, præsertim recentiores posse aliquem esse hæreticum exteriorem, & non incurrere pœnam excommunicationis latam contra hæreticos, si ignoret scilicet, inuincibiliter tamen pœnam. Ex quo rursus inferunt hunc posse absolui à quolibet confessario, illiusque hæresim non esse peccatum reseruatum, cum sit communis doctrina, quę colligitur ex Caiet. in Sum. verbo *Casus reseruati*, solos illos casus esse reseruatos, quos censura, nempe excommunicatio reseruat Sedi Apostolicæ, & ablata censura peccatum non manere reseruatum.

De alijs pœnis diuersam rationem esse asserunt Auctores secundæ sententię præsertim M. Soto vbi supra, quia inquit: *Censura excommunicationis proprium est & singulare, vt neminem nisi inobedientem, ac præuia moni-*

monitione liget, vt ex Euangelio colligitur. Reliquæ vero pœnæ sequuntur naturam delicti, cui per legem decretæ sunt, licet lex illa pœnalis ignoretur. Vndè qui occidit hominem, etiã si inuincibiliter ignoret pœnam irregularitatis, illam incurrit.

Tertiam partem conuincit ratio quã M Soto probat suam sententiam esse eligibiliorem sententia Adriani, ne scilicet absque vrgente ratione homines asseramus crebris censuris inuolui, si illis & non sola excommunicatione non inuolui probabile est, vt asserit tertia sententia.

Nonnulli ex tertiæ sententiæ Auctoribus ex illa colligunt, illum qui scienter accessit ad consanguineam vxoris suæ, ignorans priuationem petendi debitum esse ab Ecclesia ob hoc peccatum impositam, illam non incurrere, sicque non egere dispensatione, vt suæ vxori petat debitum. Nam talis priuatio est pœna, ignorãtia autem inuincibilis pœnæ ab ea excusat.

Sed hoc tutum non est, cum sit contra communem Ecclesiæ consuetudinem; solent enim fideles moneri à confessarijs ne petant debitum, quando ad consanguineam vxoris intra secundum gradum accesserũt, quousque dispensationem obtineant ab Episcopis, vel alijs ad hoc priuilegium habentibus.

Nec prædictis Auctoribus fauent M. Soto in 4. dist. 37. quæst. vnica, artic. 2. con. 2. & alij, qui prædictam priuationem petendi debitum appellant pœnam: nam nolunt

sunt eodem modo iudicandum esse de illa, ac de alijs pęnis; alias enim cum iuxta sententiam probabilē ipsius M. Soto, quam prædicti Auctores approbant, leges pænales etiam apponentes pęnas, ad quarum executionem non requiritur aliqua actio, non obligent ad pænam ante iudicis sententiam, fateri deberet, etiam si quis sciens pęnam priuationis petendi debitum, accederet ad consanguineam vxoris; non teneri se abstinere à petitione debiti ante iudicis sententiam, quod quis dicat?

Certe hæc priuatio petendi debitum non aliò modo dicitur pæna incestus, quam priuatio contrahendi matrimonium dicitur pęna criminis homicidij vel adulterij: sed qui tale crimen commisit, quamuis inuincibiliter ignoraret priuationem contrahendi matrimonium, illam incurreret, ergo & qui committit prædictum peccatum incestus, priuationem petendi debitum incurrit, etiam si inuincibiliter ignoret illa. Vtraque enim priuatio non propriè pęna est, sed impedimentum quoddam, & inhabilitas, à qua non excusat illius ignorantia.

De alijs verò penis quæ formaliter & proprie tales sunt, videndus est Nauarrus cap. 23. num. 47. & seq. & cap. 27. num. 16. & 272. vbi duo genera pænarū distinguit. Quædam enim sunt ordinariæ & proportionatę delicto secundum naturam eius. Aliæ verò extraordinarię & auctæ vltra naturam eius nudè cōsideratam. Et quam-

nis ad incurrendas pœnas prioris generis non requiratur cognitio earum ; requiritur tamen ad incurrendas pęnas secundi generis: nam non sequuntur ex culpa simpliciter & absolute, sed ratione grauitatis ei superadditæ ex cognitione, & contemptu talium pænarum. Quæ doctrina fundamentum habere videtur apud D.Thom. supra quæst.73. art.8. Vbi ait infidelem qui nihil audiuit de pęnis inferni, has incurrere peccando ; sunt enim ordinariæ, & sequuntur ex culpa secundum naturam eius simpliciter, & absolutè sumptam. Non tamen incurrere (subdit) illas grauiores pœnas, quibus ob simile peccatum in inferno punietur fidelis, *Qui ex hoc ipso videtur peccare grauius, quod maiores pœnas contemnit, vt impleat voluntatem peccati*. Excommunicatio autem, suspensio, interdictum, ac etiam irregularitas pęnæ sunt extraordinariæ, quę non sequuntur ex culpis secundum se & absolutè sumptis, sed ratione grauitatis superadditæ ex contemptu earum & contumacia. Cumque ab hac grauitate, contemptu, & contumacia excuset ignorantia, quæ non est crassa aut supina, etiam ab incursu talium penarum excusare asserit tertia sententia.

Ad 1. verò 1. sententiæ M.Soto vbi supra respondet negando Papam ibi ius nouum tulisse, & ait: *Imo fuit declaratio communis iuris, contra quod ordinarij iudices credere possent ignorantiam inuincibilem suorum statutorum non excusare, & ideo Pontifex declaran-*

do ius commune contrarium statuit. Vel dici potest, sub statutis ordinariorum etiam comprehendi statuta Sum. Pont. qui est Ordinarius ordinariorum, vt dictum est.

Ad 2. Respondet idem M. Soto: *Quod illic Papa non loquitur de ignorantia inuincibili, vt Adrianus putat, sed de vincibili qua non excusat. Idque ex eo probatur, quod indiscriminatim loquitur de ignorantia facti, & iuris: & tamen de ignorantia facti inuincibili nemo dubitat, neque Adrianus, neque Scotus, quin excuset. Cum ergo censet illos excommunicatos, manifestè loquitur de ignorantia vincibili*. Quod & colligitur ex illis verbis capit illius: *Nonnulli Ecclesiasticam sententiam negligentes &c.* Sic enim negligentes non laborant ignorantia inuincibili, sed vincibili.

Ad 3. respondetur ex dictis in 2. & 3. p nostræ 2. con. Si enim teneamus 2. sententiam concedendum est antecedens quo ad eius omnes partes, & neganda consequentiam, ob rationem adductam ex M. Soto in 2. parte con. 2. Si vero eligamus tertiam sententiam concedendum est antecedens solum quo ad 1. partem, & neganda est consequentia ob rationem assignatam in 3. parte con. 2. Negant etiam 3. sententiæ Auctores, qui occidit hominem, etiam si inuincibiliter ignoret pęnam irregularitatis, illam incurrere: nam sicut irregularitas, que est pęna, non incurritur absque culpa mortali, ita nec absque cognitione eiusdē pęnę, & cum ignorantia non crassa & supina illius. Quia vt ait Panormitanus in

Cap.

Cap. *Pastoralis*, De appellationibus §. *Verum* num. 15. irregularitas est pœnæ contemptus, ignorans autem irregularitatem non contemuit,

ARTICVLVS IV.

Vtrum ignorantia diminuat peccatum.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An ignorantia affectata augeat peccatum.

PArs negans probatur 1. Nam vt constat ex hoc & præced. art. ignorantia affectata, qua scilicet quis sua sponte nescit aliquid, vt liberius peccet, constituitur à D. Thom sub ea, quæ à peccato totaliter non excusat: sentit ergo aliquo modo excusare à peccato, sicque illud non augere. Confirmatur, supra quæst. 6. art 8. ait Diu. Tho. ignorantiam etiam affectatam causare inuoluntarium secundum quid: ergo minuit voluntarium, sicque peccatum.

Secundò, minus peccat voluntas, quando fertur indirectè in peccatum, quam si feratur directè, vt colligitur ex D. Tho. hic nam tunc est minor contemptus, sicque minus peccatum, sed quando quis peccat

ex ignorantia affectata, non fertur directè in peccatum, sed indirectè. *Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici, quod voluntas directè & per se feratur in peccatum*: vt hic ait D. Thom. ergo minus peccat, quam si scienter peccaret.

Tertiò, ignorantia affectata non est causa peccati, non enim est remouens prohibens, cum etiam si adesset scientia opposita, non prohiberet peccatum; ergo nec auget, nec minuit peccatum, vt enim hic ait D.Thom.ignorantia, quæ non est causa peccati, non auget peccatum, nec minuit.

Dicendum tamen est, ignorantiam affectatam licet aliquo modo minuat peccatum; simpliciter tamen loquendo illud augere. Ignorantiæ affectatæ nomine, non eam intelligo, quam quis affectat ad vitandum aliquod malum morale existimans se obsequium præstare Deo, & putãs ex conscientia erronea veritatem, quam non vult scire, errorem esse, qua ratione Paulus affectabat ignorantiam fidei, vndè Act.26, v.9. dixit Agrippæ *Et ego quidem existimaueram me aduersus nomen Iesu Nazareni debere multa contraria agere.* Hãc enim minuere peccatum colligitur ex illo 1. ad Timoth, 1.v.13. *Misericordiam consequutus sum; quia ignorans fecit*. Sed hæc non est verè ignorantia affectata, sed crassa orta ex negligentia examinandi an verum sit quod ignoratur. Vnde affectatę ignorantiæ nomine ea intelligenda est, qua, vt hic ait

ait D.Thom. *Aliquis sua sponte nescit aliquid, vt liberius peccet*.

Hanc autem aliquo modo minuere peccatum, inde probatur, quod facit, vt aliquid non sit volitum formaliter, sed solum virtualiter: quia quod non est cognitum formaliter, nec est formaliter volitũ, &ab eo qui habet ignorantiam affectatam non est cognitum formaliter peccatum, sicque nec volitum nisi virtualiter in sua causa, hoc est in ipsa ignorantia: sicut ab eo,qui vult incedere oculis velatis virtualiter sunt volita pericula,quæ hinc sequi possunt. Vndè cum in ratione voluntarij perfectius sit, quod est formaliter voluntarium, quam quod est tantum voluntarium virtualiter, ignorantia affectata aliquo modo minuet voluntarium, sicque peccatum.

Simpliciter tamen loquendo ignorantiam affectatam peccatum augere probatur: Quia etsi aliquo modo minuat voluntarium in ordine ad obiectum: tamen multo magis auget voluntarium, quia auget conatum voluntatis,& est causa vt maiori intensione feratur voluntas in peccatum. Ille enim qui peccat ex ignorantia affectata; ideo vult carere scientia, vt non retardetur eius conatus circa peccatum, sicque maiori conatu,ac intensione peccat quam si scienter peccaret: ergo absolutè loquendo ignorantia affectata auget peccatum; quanto enim maiori conatu & intensione quis peccat, tanto est maius. &

magis voluntarium eius peccatum. Confirmatur: quia etsi ille qui peccat ex ignorantia affectata, tantum virtualiter velit peccatum; tamen hæc virtualis volitio est multo intensior, quam si formaliter ferretur in peccatum, quia tunc scientia retardaret intensionem voluntatis; ergo etsi ex eo quod non feratur formaliter in peccatum, aliquo modo peccatum minuatur, tamen simpliciter augetur, quia magis augetur peccatum ex intensione actus voluntatis, quam minuatur ex eo quod voluntas non feratur formaliter in illud. Si verò duo peccarent cum æquali intensione actus voluntatis, & vnus scienter, & alter ex ignorantia affectata, grauius peccaret ille, quam hic, quia cæteris paribus magis contemnit diuinam legem, qui peccat ex certa scientia.

Quia tamen raro contingit, vt cætera sint paria, nam regulariter qui peccat ex ignorantia affectata, peccat cum maiori intensione voluntatis, quam qui peccat scienter, ideo absolutè loquendo ignorantia affectata dicitur augere peccatum.

Ad 1. verò respondetur, probare primam partem nostræ conclusionis; non tamen procedere contra secundam; stat enim ignorantiam affectatam aliquo modo minuere peccatum ex vna parte, ex alia verò simpliciter augere. Idem respondetur ad confirmationem, & ad 2. argumentum.

Ad 3. respondetur: Peccatum quod sequi-

quitur ex ignorantia affectata posse dupliciter considerari: Primò quantum ad speciem suam: Secundò quantum ad intensionum actus voluntatis. Si primo modo consideretur, ignorantia affectata habet quodammodo rationem ignorantiæ concomitantis, nam si adesset opposita scientia, adhuc peccatum sequeretur, licet non infallibiliter, nam fortè etiam non sequeretur. Si verò consideretur secundo modo, ignorantia affectata causa est per accidens intensionis peccati, quia si adesset scientia, non ita intensè voluntas tenderet in peccatum, ideo enim voluntas affectat hanc ignorantiam, vt liberius, & intensius peccet.

Dubitat hic Caietanus, an peccata facta ex ignorantia culpabili sint eiusdem speciei, in qua essent, si fierent scienter? Cuius resolutio est; eiusdem speciei esse saltem reductiuè: nam quando ignorantia est culpabilis, obiecta actuum, qui sequuntur ex ignorantia, sunt volita indirectè; ergo indirectè, & reductiuè pertinebunt tales actus ad species peccatorum, quæ desumuntur ex obiectis, circa quæ versantur; sicut enim occisio hominis directè volita per se, & directè pertinet ad speciem homicidij; ita & quæ est indirectè volita, indirectè, & reductiuè pertinere debet ad speciem homicidij.

Dubitat etiam idem Caietanus, An ignorantia, quæ est peccatum veniale, excuset sequens peccatum ex ea à mortali?

Caiii resolutio est: ignorantiam posse considerari dupliciter: Primo secundum se, id est non considerando peccatum quod ex illa sequitur, sed solum malum ipsius ignorantiæ vt subest negligentiæ. Secundò quatenus est causa actus, qui fit cum ignorantia. Si primo modo consideretur potest contingere, vt ignorantia secundum se tantum sit peccatum veniale, & peccatum; quod fit ex illa, sit mortale; sæpè enim contingit, id quod secundum se est peccatum veniale, esse mortale, quatenus hic, & nunc exercetur. Vide Caietanum 2. 2. quęst. 150. artic. 4. Si verò secundo modo sumatur, nunquam quod fit ex ignorantia est peccatum mortale, nisi ipsa ignorantia, vt hic & nunc volita sit peccatum mortale: nam hęc ignorantia est causa peccati; ergo qui eam vult præuidens, vel obligatus præuidere ex illa sequi peccatum mortale, vt contingit quotiescumque peccatum, quod fit ex ignorantia est mortale, tunc ipsa ignorantia quatenus hic, & nunc est volita, est peccatum mortale. Qui autem ex ignorantia iuris, vel facti, venialiter tantum culpabili, facit actum ex suo obiecto mortaliter malum, excusatur à peccato mortali, & solum peccat venialiter; quando enim peccatum non est volitum in se ipso, sed tantum in causa, non habet aliam malitiam, quam illam, quę fuit in volitione causę; ergo si in volitione ignorantię, quę est causa peccati, solum est cul-

pa

pa venialis, in ipso actu, qui sequitur ex ignorantia, solum erit culpa venialis, nam talis actus non est perfectè voluntarius, sicut nec ipsa ignorantia.

QVÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitiui.

ARTICVLVS I.

Vtrum voluntas moueatur à passione appetitus sensitiui.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrum ratio possit superari à passione contra suam scientiam.

Conclusio est affirmans.



Dubium. An possit esse peccatum in voluntate absque errore, vel ignorantia ex parte intellectus.

PArtem affirmantem tenent Scotus in 3. dist. 36. quæst. vnica, §. *Secundus articulus*, & alij. Probant 1. ex D. August. in illud enim Psal. 123. *Forsitan vivos, &c.* sic habet: *Hi sunt qui vivi sorbentur, qui sciunt malum esse, & lingua consentiunt.* Et in illud Psalm. 118. *Concupiuit anima mea desiderare, &c.* inquit: *Sæpe quod agendum est videmus, nec agimus, &c prævalet intellectus, & tarde sequitur, & aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus.* Et in illud Psalm. 68. *Fiat mensa eorum, &c.* dicit: *Quid est vivos? consentientes illis, & scientes, quia hæc eis consentire non debebamus, &c. ecce norunt muscipulam, & pedem mittunt.* Sed hæc vera non essent, si peccatum non posset esse absque errore, vel ignorantia; ergo, &c. Confirmant 1. ex Arist. 2. Ethic. cap. 4. dicente: *Ad virtutes autem scire quidem parum aut nihil potest.* Si autem peccatum non posset esse absque errore, vel ignorantia, sed rectitudinem intellectus in sciendo comitaretur volitio recta, scire multum posset ad virtutes, immò non esset opus persuadere alicui, vt rectè vellet, sed vt rectè consideraret; ergo, &c. Confirmant 2. ex quodam articu-

lo

lo parisiensi, qui sic habet: *Stante scientia in vniuersali, & in particulari voluntatem non posse velle oppositum, error.* At si velit oppositum, peccatum erit absque errore, vel ignorantia; ergo, &c.

Secundò, nulla cognitio, aut iudicium præcedens in intellectu necessitat voluntatem; ergo quamuis præcedat cognitio de obiecto honesto, & cognitio malitiæ de obiecto peccati; dummodo illud cognoscatur vt vtile, aut delectabile, potest voluntas eligere, quia obiectum voluntatis non solum est honestum, sed etiam vtile, aut delectabile. At tunc nullus est error aut ignorantia, vtraque enim cognitio vera est; ergo, &c. Confirmatur: potentia libera est, quę positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere, agere hoc, vel illud; si ergo voluntas libera est, quocumque iudicio intellectus præcedente, & existente qualibet rationis apprehensione poterit eligere oppositum, & præferente intellectu bonum rationis bono voluptatis, ipsa præferre poterit bonum voluptatis bono rationis, sicque peccare non existente ęrrore in intellectu.

Tertiò, qui hic, & nunc aduertit aliquid esse peccatum, & bonum temporale inferius, & non eligendum, potest peccare: sed nullum habet errorem, vel ignorantiam; ergo &c. Maior patet: tum in his qui peccant cum remorsu conscientiæ, & tristitia, aut cum proposito pœnitendi, aut desperando, aut cum expresso culpę,

& poenæ contemptu: tum etiam, quia alias qui peccat cum conscientia, & aduertentia malitię, esset hęreticus; nam peccare non posset, nisi haberet hunc assensum: bonum temporale maius est quam bonum virtutis, vel magis eligendum est, vel conuenientius, qui est contra fidem. Confirmatur: existente iudicio vero, & quacumque cognitione, voluntas potest suspendere actum; ergo potest peccare peccato omissionis, sicque saltem hoc peccatum poterit esse absque deffectu intellectus.

Dicendum tamen est. Non posse esse peccatum in voluntate absque errore, vel ignorantia ex parte intellectus. Probatur 1. nam D. Thom. hic, licet concedat eum qui habet scientiam in vniuersali, puta nullam fornicationem esse faciendam, & etiam in singulari, scilicet hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum, posse peccare: impossibile tamen esse docet, vt peccet, nisi non consideret actu; quod habitualiter scit. Vndè licet non approbet omnino sententiam Socratis asserentis scientiam numquum posse superari à passione, inquit tamen: *Aliqualiter rectè sapiebat, quia cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moueretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret: & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis.* Propter quod Prouerb. 14. v. 22. dicitur:

Er-

Errant qui operantur malum. Vide Caietanum ibi.

Secundò, non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquis defectus in intellectu: sed defectus ex parte intellectus non potest esse alius quam error, vel ignorantia, vel inconsideratio; ergo &c. Maior patet: quia sola voluntas non est causa peccati, sed voluntas simul cum intellectu; ergo ex parte intellectus debet esse aliquis defectus, nam intellectus carens omni defectu non potest esse causa actus defectuosi, quale est peccatum. Minor probatur: talis defectus non est imperium defectuosum, nam cum electio sit prior imperio, si in illo priori voluntas eligat malum, non erit ob imperium defectuosum, quamuis enim possit esse imperium reflexum, quo prius quàm eligat homo, imperet sibi ipsi vt eligat: hoc tamen non est necessarium, sed absque tali imperio potest voluntas eligere; ergo error, vel ignorantia, vel inconsideratio: non quidem opposita scientiæ vniuersali, nec scientiæ particulari de operabili secundum se, quia philosophus moralis, aut fidelis, qui habet scientiam vniuersalem huius omnis fornicatio est mala, & fugienda, & particularem de operabili secundum se, nempe huius, hæc fornicatio est mala, & fugienda, potest eligere fornicationem; sed opposita scientiæ particulari de operabili in comparatione ad operantem. Vnde D. Th. 2. 2. qu. 10. art. 2. ait: *Qui for-*

ornicatur eligendo fornicationem, vt bonum ſſibi vt nunc, habet corruptam æſtimationem in particulari. cum tamen retineat vniuerſalem æſtimationem veram ſecundum fidem, ſcilicet, quod fornicatio ſit mortale peccatum.

Tertio probatur ſupponendo cum Diu. Thom. 1. par. queſt. 63. art. 1. ad 4. dupliciter poſſe eſſe peccatum in voluntate. Vno modo deficiendo ex parte obiecti, quia ſcilicet eligit aliquod malum, vt cum eligit adulterium, quod ſecundum ſe eſt malum. Alio modo deficiendo in modo tendendi ſeu ex parte electionis. quia ſcilicet eligit aliquid quod ſecundum ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ, vt cum Angelus peccauit. Si hoc ſecundo modo ſit peccatum in voluntate, eſt quidem ſine errore, aut ignorantia ex parte intellectus; non tamen ſine inconſideratione; nam intellectus ſolum iudicat tale obiectum eſſe eligendum, & hoc iudicium verum eſt; non tamen conſiderat, nec attendit modum quo appetendum eligendumque eſt, cum tamen conſiderare deberet, ex dedefectu cuius conſiderationis deficit voluntas in modo tendendi, nec eſt neceſſarium vt intellectus iudicet explicitè tali modo eſſe tendendum, ſed inconſideratio ipſa eſt veluti quoddam implicitum, & virtuale huius iudicij. Si vero primo modo ſit peccatum in voluntate, inquit D. Thom. ibi: *Tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia vel errore.* Idem hic dicit. Probatur;

Alio-

Alioquin id quod est malum, non eligeretur vt bonum. Si enim vt bonum eligeretur, manifestus eßet error, quo intellectus iudicaret esse bonum, quod malum est. Si dicas sat esse vt intellectus iudicet esse bonum delectabile, quod iudicium verum est. Cõtra, voluntas non potest aliquid eligere, nisi intellectus iudicet hic & nunc esse eligendum, sed iudicium, quo iudicatur aliquid esse eligendum, quod secundum rectam rationem non est eligendum, est falsum, & erroneum; ergo in omni peccato debet esse iudicium erroneum, & non sufficit iudicari aliquid esse bonum delectabile, sed requiritur, vt iudicetur esse bonũ delectabile hic & nunc eligendum, & prosequendum. Vndè subdit Diu. Thom. *Errat quidem adulter in particulari eligens hãc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum*. Maior probatur cum Caietan. hic §. *Secundo*: Voluntas non potest aliquid eligere nisi intellectus illud cognoscat, non enim potest ferri in incognitum: at non sufficit cognitio speculatiua, qua cognoscatur aliquid secundum se esse bonum; ergo requiritur cognitio practica iudicans eligẽdum esse hic & nũc Vndè D Thom, 1. p. quæst. 83. art. 3. ait: *Ad electionem ex parte cognitiuæ virtutis requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum*. Quod idem est ac iudicari quid sit eligendum.

Quartò probatur; si peccatum posset esse in voluntate absque errore vel ignoran

tia

tia aut in consideratione ex parte intellectus, posset homo simul esse prudens, & peccator: sed hoc est falsum ergo &c. Minor probatur: tum quia non potest esse simul imprudens & studiosus; ergo nec prudens, & peccator, aut vitiosus. Tum etiam quia prudentia vt ostendit D. Thom. 2. 2. quæst. 47. art. 13. non potest esse in peccatoribus, nam vt ait Arist. 6. Ethic. impossibile est prudentem esse non entem bonũ, nullus autem peccator est bonus. Tum denique, nam peccatores vocantur stulti, & imprudentes prouerb. 1. v. 22. & vt ait D. Greg. lib. 15. Moral. cap. 23. *Omnis peccator stultus fuit in culpa*. Si dicas maiorem esse falsam nam vt homo sit prudens non sufficiunt illa, sed præterea requiritur vt intellectus recte præcipiat, quod simul esse nequit cum peccato. Contra hoc est: tũ quia saltem non posset esse peccatum in voluntate absque aliquo defectu intellectus. Tum etiam quia Auctores quos hic impugnamus non admittunt actum imperii distinctum à iudicio. Tum denique, quia vt ait D. Thom. 2. 2. quæst. 47. art. 8. *Præcipere consistit in applicatione consiliatorum, & iudicatorum ad operandum*. Vnde licèt verum sit quod ibidem ar. 13. dicit S. Doctor: *Aliquis rectè consiliatur, & bene iudicat, sed non efficaciter præcipit*. Impossibile tamen est, vt præcipiat quod non iudicat esse agendum hic & nunc, ergo si simul cum peccato potest esse hoc iudicium absque vllo defectu, etiam poterit esse imperium absque

de-

defectu,ac proinde poterit esse homo prudens.

Ad 1. vero respondetur cum Caietano hic: auctoritates illas intelligendas esse de scientia habituali, vel actuali in vniuersali, vel actuali particularis absolutè, & secundum se. Vnde neganda est minor; nam error vel ignorantia, sine qua esse non potest peccatum, non est opposita prędictæ scientiæ, sed scientiæ particulari de operabili in ordine ad operantem, vt diximus, & colligitur ex solutione primi ar. 1. quæst. sequentis.

Ad 1. confirmationem respondetur cum eodem Caietan. Arist. loqui de scientia morali distincta contra scire prudentiæ, quę cum sit vniuersalium, parum aut nihil valet ad virtutes: scire autem prudentiæ ad eas multum valere constat. Ad 2. confirmationem cum eodem respondetur: Articulum parisiensem (quamuis non magnæ auctoritatis sit) intelligendum esse de scientia vniuersali, & particulari secundum se, cum quo stat ignorantia, & error particularis in comparatione ad operantem, iudiciumque intellectus, quo iudicat homo hic, & nunc esse sibi eligendum aliquid, quod reuera eligendum non est, quod iudicium falsum, & erroneum est.

Ad 2. respondetur: maiorem esse veram de necessitate absoluta; falsam verò de necessitate ex suppositione, quæ non tollit libertatem: & ita quamuis stante cognitione, & iudicio recto, quo ratio iudicat forni-

nica-

nicationem non esse bonum hic, & nunc prosequendum, non possit voluntas fornicationem eligere; hæc tamen necessitas non est absoluta, sed ex suppositione, absolutè enim voluntas libera manet, quia sicut voluntas liberè applicuit intellectum ad ferendum tale iudicium, liberè etiam potest illum applicare ad oppositum: illo tamen iudicio supposito, necessarium est in sensu composito, vt non tendat in fornicationem, & hæc necessitas non prouenit ab extrinseco, sed ab ipsa voluntate, quæ applicuit intellectum ad ferendum illud iudicium.

Ad confirmationem respondetur ex dictis 1. p. quæst. 83. ar. 4. diffinitionem illam potentiæ liberę non esse intelligendã in sensu composito, sed diuiso: hoc autem modo posse eligere oppositum quocũque iudicio rationis præcedente, non est posse simul esse peccatum, & iudicium omnino verum, & absque vllo errore, nam hic sensus compositus est; sed habere potentiam, & facultatem, eo modo quo eam habet voluntas, dum eligit aliquid, ad oppositum eligendum. Quidam etiam dicunt: iudicium intellectus non esse propriè de prærequisitis, sed potius de concomitantibus; nõ enim est potentia libera voluntas sola, & omnino excludens intellectum, sed vt cõnotans ipsum, & ab ipso pendens.

Ad 3. respondetur negando maiorem. Ad 1. probationem dico: eos qui connumerantur in ea, peccare quidem cum cogni-

gnitione malitiæ absolutè, & secundum se; iudicare tamen illud ipsis bonum esse hic & nunc eligendum. Ad 2. probationem dico, iudicium, quo peccator iudicat fornicationem esse hic & nunc bonum à se eligendū non esse contra fidem, sed contra prudentiam. Fides nāque vt insinuat D.Th. 22. quæstione 20. art. 2, est vniuersalium; ad singulares autem propositiones inclinat vt continentur sub scientia vniuersali; per fidem enim assentimur huic nulla fornicatio est bona, & etiam huic, hæc fornicatio non est bona, intelligendo tamen vtramque secundum se & in ordine ad diuinam regulam. Iudicium autem quo peccator iudicat fornicationem esse sibi hic & nunc bonum eligendum, non est contrarium prædictis propositionibus, sed huic, fornicatio non est bonum hic & nunc eligendum à me, quæ non ad fidem, sed ad prudentiam spectat, alias qui haberet fidem sine prudentia, posset habere recta iudicia practica, & consequenter rectas electiones; & ita superfluè poneretur prudentia in intellectu. Ad confirmationem respondetur, voluntatem non posse suspendere actum, nisi præcedente iudicio, quo bonum appareat non agere, quod erroneum est, quando non agere pecatum omissionis est.

Circa articulum 3.4.5.6.7.& 8. nihil se offert scribendum.

QVAE-

QVÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati, quæ est malitia.

ARTICVLVS I.

Vtrum aliquis peccet ex certa malitia.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An peccatum sufficienter diuidatur in peccatum ex ignorantia, ex passione, & ex malitia.

PArs negans probatur 1. Peccatum Angeli non fuit ex ignorantia: neque ex passione, vt colligitur ex D.Tho. 1.par.q.63. art.1. ad 4. neque ex malitia, nam vt hic S.Doctor: *Dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens*. Angelus autem non peccauit eligendo malum, sed eligendo bonum, non seruato ordine diuinæ regulæ; ergo &c.

Secundò, potest contingere, vt quis peccet non ex malitia, neque ex ignorantia, neque

neque ex paſſione, ſed ex defectu aduertentiæ actualis ortæ ex ſtudio, vel alia occupatione; ergo non omne peccatum eſt ex ignorantia, aut paſſione, aut malitia.

Dicendum tamen eſt: Peccatum ſufficienter diuidi in peccatum ex ignorantia, ex paſſione, & ex certa malitia. Probatur cum D. Thom hic ex principijs humanorum actuum à quibus peccatum poteſt habere primam originem; quæ ſunt ratio, voluntas, & appetitus ſenſitiuus. Omne enim peccatum cum ſit actus humanus defectuoſus, procedit ex defectu alicuius principij actus humani; ex defectu intellectus procedunt peccata ex ignorantia, ex defectu appetitus ſenſitiui peccata ex paſſione, & ex defectu voluntatis peccata ex malitia; ergo omne peccatum, vel eſt ex paſſione, vel ignorantia, vel malitia.

Ad 1. verò quidam reſpondent negando conſequentiam, quia D. Thom. hic agit de peccato hominis in natura lapſa, in qua ante peccatum eſt aliquis defectus, vel ignorantiæ, vel paſsionis, vel inordinationis voluntatis; & ita ſufficienter diuiditur per iſta tria membra; non autem agit modo de primo peccato Angeli, de quo iam egit 1. par. quæſt. 63. Si quæras autem ab eis, poſsit ne peccatum Angeli dici ex inconſideratione? Reſpondent nequaquam; quia licet Angelus peccauerit

cum

cum inconsideratione; non tamen ex inconsideratione: nam inconsideratio non fuit prius tempore peccato Angeli, nec prius natura in omni genere causę, quia in genere causæ efficientis prior fuit actus voluntatis, quo talis inconsideratio interpretatiuè fuit volita. Sed communis sententia est, primum Angeli peccatum fuisse ex malitia; Si enim aliquid obstaret, hoc esset quia fuit primum; hoc autem non obstare colligitur ex D. Thom. 2. 2. quęst. 14. art. 4. vbi ait: *Peccare contra Spiritum Sanctum vno modo est peccare ex certa malitia, &c. Potest tamen contingere, quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum propter libertatem arbitrij, &c.* Vndè in forma nego antecedens; fuit enim primum Angeli peccatum ex malitia. Ad huius impugnationem dico: verum quidem esse, eum qui scienter malum eligens peccat, peccare ex certa malitia, vel industria; non tamen solum ipsum, sed etiam qui eligit bonum non seruato ordine diuinæ regulę; ait enim D. Thom. hic, peccatum ex malitia contingere; *ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat.* Hoc autem Angelis contigisse colligitur ex D. August. lib. 12. de Ciuit. Dei cap. 1. & 6. vbi de illis ait: *Ab illo qui summè est, auersi, ad se ipsos conuersi sunt. Se illi præferendo, id quod minus est prætulerunt.* Inordi-

dinationem verò voluntatis ex qua peccatum ex malitia contingit, non opus esse vt sit habitus, aut aliqua præcedens culpa ex qua oritur subsequens, constat ex D. Thom. hic ad 3. sufficit enim ad peccatum ex malitia, vt quis ex electione mali, vel minus boni non seruato ordine diuinæ regulæ peccet.

Ad 2. Respondent quidam: nomine passionis, non solum passionem appetitus sensitiui significari, sed quamcumque affectionem, quæ causa est inaduertentiæ; sicque peccatum illud esse ex passione. Sed respondetur: inaduertentiam actualem ortam ex studio, aut alia occupatione etiam oriri ex passione, scilicet amoris, vel delectationis de tali studio vel occupatione.

Circa articulum 2. 3. & 4. nihil se offert dicendum.



QVÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrum Deus sit causa peccati.

Conclusio est negans.

QVæ certa est secundum fidem definita in Concilio Arausic. cap. 23. & in Trid. Sess. 6. can. 6. Colligitur ex Psal. 5. v. 5. Sapient. 11. vers. Et Cap. 14. v. 9. Ecclesiastici 15. v. 11. Habacuc 1. v. 12. Illam etiam conuincit ratio hæc insinuata à S. Aug. lib. de Symbolo cap. 1. Deus peccare non potest; ergo nec causa peccati esse: peccat enim qui causa peccati est. Vndè liberum arbitrium creatum causa prima non efficiens, sed deficiens est peccati non subordinata Deo, vt colligitur ex Oseæ 13. v. 9. Argumenta verò quibus Lutherus, & alij hæretici illam impugnant, solum probant Deum permittere peccatum; in Scriptura Sacra namque sæpe præceptum sumitur pro permissione, vt patet Matth. 19. vers. 7. & 8. & Marci 10. v. 3. & 4. Et idem est de alijs huiusmodi, ait namque S. Damascenus lib. 4. de fide cap. 20. *Moris esse diuinæ Scripturæ,*

per;

permissionem Dei actionem eius vocare. Nec D. Thom. ad Rom. 9 lect. 3. aliquid amplius quam permissionem Deo tribuit respectu peccati; sed solum respectu boni ad quod inclinat, ex quo homo occasionem sumit peccandi. Quo etiam modo intelligendus est S. Chrys. hom. 23. in varios locos Matthei.

Vitiosus habitus est quidem à Deo vt à causa quantum ad id quod habet entitatis, & perfectionis; non tamen secundum rationem formalem vitii: nam secundum hanc dicit imperfectionem, & defectum, ratione cuius à Deo causari non potest, sicut nec peccatum actuale, ad quod intrinsece, & essentialiter dicit ordinem, & ex illus multipliplicatione producitur à creatura rationali vt à causa deficiente. De potentia peccandi vide D. Thom. in 2. distin. 44. quæst. 1. art. 1.

ARTICVLVS II.

Vtrum actus peccati sit à Deo.

Conclusio est affirmans.

CErtissimam esse fatentur omnes. An vero eius oppositum nota, aut censura aliqua dignum sit, controuerti solet. Mihi ad minus errori proximum videtur: de opinione enim relata à Magi-

ſtro in 2. diſt. 37. aſſerente actus peccatorum nullo modo, nec etiam in quantum actus ſunt, à Deo eſſe. ait D. Thom. ibidem, quæſt. 1. art. 2. *Propinquiſſima eſt errori duplici*. Nempe aſſerentium plura eſſe prima principia, & negantium Deum eſſe cauſam vniuerſalem omnium entium. Conſtat etiam ex Scriptura, Deum operari omnia opera noſtra: & ſine ipſo nos nihil poſſe operari, in quo viuimus mouemur, & ſumus, ex quo colligitur Deum cauſam eſſe etiam actus peccati, in quantum eſt actus. An verò ſit Deus cauſa actus peccati prædeterminando voluntatem ad ipſum, ad materiam de auxilijs ſpectat, de qua nihil ſcribere iubemur.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus ſit cauſa excæcationis, & indurationis.

Concluſio eſt affirmans.

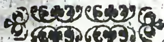
QVidam hic aſſerunt, Deum non aliter eſſe cauſam excæcationis, & indurationis, quam permittendo. Sed falluntur: nam excæcatio, & induratio, vt hic docet D. Thomas non ſolum habent rationem culpæ, ſed etiam pœnæ. Et quamuis culpam ſolum permittat; pœnam tamen cauſat: non quidem

directè aliquid agendo, sed indirectè non præbendo gratiam; hoc enim modo Deus dicitur causa priuationis gratiæ: quę pœna est, vt ait D. Thom. in 2. dist. 44. qu. 1. art. 1. propter quod D. August. Epist. 105. dicit: *Non indurat Deus impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam.* Non impartiri autem misericordiam, licet sit permissio culpæ, causa tamen est negationis gratiæ, in qua consistit excæcatio, & induratio, quatenus est quædam pœna, vt colligitur ex D. Thom. hic.

Si quæras, quænam gratia sit, cuius substractio est pœna excæcationis, & indurationis? Respondetur: non esse gratiam auxilij efficacis, nam hęc cuicumque peccanti subtrahitur, sed sufficientis. Si dicas, hinc sequi excæcatis, & induratis non solum difficilem, sed pęnitus impossibilem esse bonam operationem, cum auxilium sufficiens sit requisitum non solum vt facile, sed etiam vt omnino possit homo supernaturalia efficere. Respondent quidam: esse duo genera auxiliorum sufficientium. Quoddam enim est auxilium sufficiens commune, quod omnibus datur, & quod necessarium est simpliciter, & hoc non substrahitur excæcatis, & induratis, alias non peccarent. Aliud est speciale, quod requiritur ad superandum difficultatem, quam excæcatio, & induratio inducunt, & hoc auxilium substrahit Deus. Alij dicunt excæcatis, & induratis non conferri de facto auxilium suffi-

ciens: Deum tamen paratum esse eis, sicut & omnibus, illud dare; & hoc sufficere, vt non sit illis impossibilis bona operatio, & conuersio ad Deum, nam vt ait D. Thom. infra quæst. 109. artic. 4 ad 2. *Quod possumus cum auxilio diuino* (quod scilicet Deus offert, & est paratus conferre) *non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in 3. Ethic. quæ per amicos possumus, aliqualiter nos possumus*. Quod verò dicitur Ioann. 12. vers. 39. *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias excæcauit oculos eorum, & indurauit cor eorum.* Non impossibilitatem simpliciter credendi significat, sed non voluntatem, sensusquè est: propter ea nolebant credere, vt docent ibi D. Aug. Tract. 53. & D. Chrysost. Hom. 67.

Circa artic. 4. nihil se offert dicendum Nec circa quæst. 80.



QVAE-

QVÆSTIO LXXXI.

De causa peccati ex parte hominis.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

Conclusio est affirmans.

Dubium I. *An haec conclusio sit certa secundum fidem.*

TRaductionem peccati Adæ in eius posteros ad fidem non pertinere dixit Cœlestius, vt refert D. Aug. lib. 2. de peccato originali cap. 4. & 22. Illam Cœlestius ipse negabat, Iulianus etiam, & Pelagius amborum magister.

Præcipua eorum argumenta quinque erant, quæ refert D. August. lib. 2. contra Iulianum in principio, & in epilogo. Primum: *Si Deus homines creat, non possunt aliquo malo nasci*. Secundum: *Si nuptiæ bonum sunt, nihil ex eis oritur mali*. Tertium: *Si in Baptismate peccata omnia remittuntur,*

 non

non possunt nati de renatis trahere originale peccatum. Quartum: *Si iustus est Deus, non potest in filijs parentum damnare peccata, cum ipsis parentibus dimittat, & propria*. Quintum: *Si perfectæ iustitiæ capax est humana natura, habere non potest vitia naturalia.*

Dicendum tamen est cum D. Thom. hic: *Quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros*. Ad fidem hoc pertinere ostendit D. August. contra Celestium lib. 2. de Peccato originali. cap. 23. & seq. & tandem cap. 29. concludit: *Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet ætate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est viciata in primo Adam, non in aliqua quæstione, in qua dubitari, vel errari salua fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua christiani sumus gratia Dei conuincitur inimicus.*

Probatur deinde conclusio: nam ita definitum est in Concil. Milleuitano 2. sub Innocentio 1. cap. 2. & in Concil. Trid. Seff. 5. in Decreto de peccato originali, vbi can. 2. mutuatis verbis à Concil. Arausicano sic dicitur: *Si quis Adæ præuaricationem sibi soli, & non eius propagini asserit nocuisse, &c aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem, & pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem & peccatum, quod mors est animæ; anathema sit: cum contradicat Apostolo dicenti: Per vnum hominem, &c.* Et can. 4. hæc, quæ mutuata sunt à Concil.

Mil.

Milleuitano, verba habentur. *Si quis paruulos, &c. vidit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adamo trahere originalis peccati, &c. anathema sit: quoniam non aliter intelligendum est id quod dixit Apostolus: Per vnum hominem, &c.*

Denique probatur Sacræ Scripturæ testimoniis. Præcipuum est, quo hic in argum. *Sed contra*, vtitur D. Tho. ex illo ad Roman. 5. v. 12. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors: & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt.* Quod de traductione peccati originalis intelligendum esse, dubitari non potest à catholicis, cum sit expressum decretum Concil. Trid. & Milleu. Pelagiani tamen, vt refert D. August. lib. de Peccat. merit. & remiss. cap. 9. respondebant: *Ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine sed immitatione transisse.* Contra quam euasionem arguit Diu. August. ibidem: *Sed si Apostolus peccatum illud commemorare voluisset, quod in hunc mundum non propagine sed imitatione intrauerit, eius principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo scriptum est ab initio diabolus peccat. De quo etiam legitur in libro Sapientiæ. Inuidia diaboli mors intrauit in orbem terrarum, imitantur autem eum qui sunt ex parte eius.* Vide etiam eundem D. August. ibidem cap. 10. vbi vltimis verbis testimonij adducti eandem euasionem excludi optimè ostendit. Vide etiam D. Thom. 4. Con-

tragentes, cap. 5. contra eandem euasionem optimè arguentem. Alias duas expositiones adhibent hæretici prædicto testimonio. Prima est per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrasse, quia tunc primo peccatum fuit in mundo, cum homo ille peccauit, cum antea non esset. Quæ falsa esse conuincitur: nam prius peccauit Heua quam Adam, & prius diabolus quam Heua; non ergo cum Adam peccauit, tunc primo peccatum fuit in mundo. Secunda est: peccata nomine ibi per figuram metonomiæ intelligendum esse effectum peccati, nempe fomitem, quem ibidem cap. 7. & 8. peccatum appellat Apostolus, mortem & pœnas corporis. Contra quam est: nam de eo peccato ibi est sermo, de quo verificatur omnes peccasse: & constitutos esse peccatores, & reos condemnationis, & inimicos Dei, vt patet ex contextu: sed hæc de effectu, & pœna peccati verificari nequeunt; ergo &c.

Secundum testimonium est illud ex Ps. 50. v. 7. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Quod non potest intelligi de peccato actuali parentum Dauid, cùm hic non fuerit de adulterio natus, sed ex legitimo matrimonio Iesse, & coniugis eius. Verbum etiam hebraicum *Cholalchi*, non actum generationis significat, sed formationem fœtus in vtero: vnde alij sic reddunt: *Ecce in iniquitate formatus sum, & in*

in peccato calefecit me mater mea. Propter quod rectè ibidem ait. D. Aug. *Quid est quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam?*

Tertium testimonium est illud Iob 14. v. 4. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Vbi per immundum Caldaica Paraphrasis intelligit. *Qui est pollutus in peccatis*. Septuaginta verò interpretes sic transtulerunt: *Quis enim erit mundus à sordibus? ne vnus quidem, etiam si vnius diei fuerit vita eius super terram*. Cumque infans vnius diei non possit habere peccatum actuale, conuincitur pollutum esse sordibus peccati originalis.

Ad argumenta Pelogianorum respondet D. August. ibidem. Ad 1. negando illud sequi, ait enim cap. 33. lib. 2. de Peccato originali: *Simul vtrumque propagatur, & natura, & naturæ vitium, quorum vnum est bonum, & alterum malum. Illud de conditoris largitate sumitur, hoc de originis damnatione attrahitur, illi est causa bona voluntas Dei summi, huic mala voluntas hominis primi.* Si Deus est causa actus peccati, nullo autem modo defectus concomitantis actum, cur non poterit auctor esse naturæ, non verò vitij, seu peccati originalis concomitantis naturam?

Ad 2. eodem modo respondet D. August. *Nec quantamcumque immunditiam naturarum, vllam crimen esse nuptiarum, bonum quippe discernitur proprium nuptiarum à quolibet vitio naturarum*. Quod latius o-

 stea-

stendit toto libro 1. de Nuptijs, & concupiscentia, in cuius cap. 1. sic ait: *Nec aduertunt quod ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur non potest accusari, sicut adulteriorum, & fornicationum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari. Nam sicut peccatum siue hinc, siue inde à paruulis trahatur, opus est diaboli, sic homo siue hinc siue inde nascatur, opus est Dei.*

Ad 3. Respondet: *Nec ullius reatum remanere peccati, qui non ea, qua in Christo fit regeneratione soluatur, quamuis infirmitas restet, contra quam in se ipso constitutam regeneratus, si proficit, pugnet.* Hinc tamen non sequi non posse natos de renatis trahere originale peccatum ostendit lib. 1. de nupt & concup. cap. 19. & hoc exemplo explicat: *Sicut gignitur ex oleastri semine oleaster, & ex oleæ semine non nisi oleaster: ita gignitur & de carne peccatoris, & de carne iusti utrinque peccator.*

Ad 4. respondet: *Nec iniquus est Deus, cũ peccatis siue originalibus siue proprijs digna retribuit, magisque iniquus aut infirmus ostenditur, si iugum graue super filios Adam, a die, sicut scriptum est, natiuitatis eorum usque in diem sepulturæ in matre omnium, sub quo iugo imago eius atteritur, aut ipse, nullo vel originali peccato, vel proprio præcedente, aut quilibet alius ipso imponit inuito.* Prosequitur hoc latius D. August. lib. 3 contra Iulianum c. 3. & 4 & 5. Vide etiam D. Thom. 4. Contragentes cap. 52.

Ad

Ad 5. respondet: *Nec perfectio est desperanda virtutis per eius gratiam, qui ex origine vitiatam mutare potest, & sanare naturam.*

Dubium 2. An peccatum originale sit verè, & propriè peccatum & voluntarium.

PArs negans probatur 1. Quod est propriè peccatum & voluntarium pertinet ad genus moris: sed peccatum originale, cum nobis conueniat per origenem, non pertinet ad genus moris, sed ad genus naturæ, vnde peccatum naturæ vocatur, vt hic ait D. Thom. ergo non est verè, & propriè peccatum. Confirmatur: Quod est ineuitabile & necessarium, non est verè peccatum, & voluntarium: sed peccatum originale est ineuitabile, & necessario contrahitur, & quando illud contrahunt pueri, nullam habent libertatem: ergo &c.

Secundò voluntarium est illud, quod est à principio intrinseco cum cognitione: sed peccatum originale non est huiusmodi, sed potius à principio extrinseco quale est Adam, & absque vlla cognitione puerorum qui illud contrahunt; ergo &c. Confirmatur: vt aliquid fit verè peccatum & voluntarium, debet esse in potestate voluntatis: sed peccatum originale non est huiusmodi; ergo &c.

Tertiò, vt id quod fit voluntate alterius, sit mihi voluntarium, necesse est, vt vel ego com-

commiserim alteri voluntatem, & vices meas, aut post factum ratum habeam quod fecit, aut vt non impediam cum possim & tenear: sed nullo ex his modis consenserunt posteri in peccatum Adæ; ergo &c. Confirmatur: Quod est voluntarium voluntate alterius, solum extrinseca denominatione est voluntarium; ergo si peccatum originale voluntarium est voluntate primi parentis, solum erit nobis extrinseca denominatione voluntarium, sicque solum extrinseca denominatione peccatum, cum vnumquodque in tantum sit peccatum, in quantum est voluntarium.

Dicendum tamen est 1. Peccatum originale verè, & propriè esse peccatum, & culpam. Oppositum huius tenuerunt illi quorum fuit error relatus à D. Thom. & Magistro in 2. dist. 30. q. 1. art. 2. *Qui peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant dicentes, in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad pœnam.* Quod ibidem S. Doctor impugnat dicens: *Hoc manifeste iustitiæ diuinæ repugnat, vt scilicet aliquis obligetur ad pœnam, qui culpam non habet, cum pœna iuste non nisi culpa debeantur.*

Probatur deinde conclusio: Peccatum originale vocatur absolutè peccatum, immò *Peccatum mundi* Ioan. 1. v. 29. Per quod *Eramus natura filij iræ* ad Ephes. 2. v. 3. *Inimici* ad Rom. 5. v. 10. *Peccatores*, v. 19. ergo est verè & propriè peccatum. Con-

fir-

firmatur: nam in Concil. Trident. damnatur qui asserit, Adam *mortem & pœnas corporis in omne genus humanum transfudisse, non autem & peccatum, quod mors, est animæ* & can. 5. qui asserit, per gratiam quæ in baptismate confertur, *non tolli totum id quod veram, & propriam peccati rationem habet*. Ergo cum ibi sit sermo de peccato originali, hoc veram, & propriam rationem peccati habet.

Aduertendum tamen est peccatum dupliciter sumi posse, Primo pro actu qui fit contra legem Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cuius homo dicitur peccans, Secundo pro eo quod relinquitur transacto actu peccati, ratione cuius homo verè & formaliter dicitur & est peccator, quod vocari solet peccatum habituale non quod re vera habitus sit, sed quia habet esse per modum permanentis; est enim macula ipsa, quæ in priuatione nitoris gratiæ consistit. Cum ergo dicimus peccatum originale esse verè & propriè peccatum, non est intelligendum de actuali, sed de habituali, quod in priuatione iustitię originalis consistere infra dicemus. Peccatum quidem actuale Adæ tribuitur nobis, iuxta illud *In quo omnes peccauerunt*, illud etiam D. Basilij Homil. de diebus ieiunii: *Quia non ieiunauimus, exulamus à Paradiso*; non tamen intrinsecè, sed solum extrinseca denominatione: nam actus secundus solum est formaliter in eo à quo elicitur, huncque solum intrinsecè denominat. Et quamuis

nos fuerimus in Adam, quando ille peccauit, iuxta illud D. August. lib. 15. de Ciuitate Dei cap. 14. *Omnes fuimus in illo vno, quando omnes ille vnus corrupit*; quia tamen non eramus actu in illo, sed potestate, non potest actuale peccatum Adæ nos intrinsecè denominare, quia accidens non denominat formaliter, & intrinsecè nisi subiectum, cui actu inhæret, quale solum est quod actu existit: Vnde D. Anselmus lib. de conceptu virginali cap. 7. inquit: *In Adam omnes peccauimus, quando ille peccauit: non quia tunc peccauimus ipsi, quia nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, & tunc facta est illi necessitas, vt cum essemus peccaremus, quia per vnius inobedientiam peccatores constituti sunt multi.* Sicut autem denominatio futuri solum est extrinseca: ita solum extrinseca denominatione dicimur peccasse actuali Adæ peccato. At peccatū originale verè formaliter, & intrinseca denominatione est in posteris Adæ: nam vt dicitur in Cōc. Trid. Sess. 5. can. 3 *inest vnicuique proprium*. Sicque non est peccatum actuale Adæ, à quo extrinsecè denominantur eius posteri, sed peccatum habituale quo verè, formaliter, & intrinsecè peccatores constituimur.

Dicendum est 2. Peccatum originale, quod est in vno quoque homine, esse voluntarium voluntate primi parentis, hocque sufficere ad veram, & propriam rationem peccati. Probatur 1. ex D. August. lib. 1. retract. cap. 13. vbi explicans, quod

ali-

aliquando dixerat, requiri scilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo esse peccatum, si non sit voluntarium, ait hoc etiam esse verum de peccato originali. Idem dicit lib. 2. de nuptiis, & concupiscentia,

Secundo probatur ex D. Thom. hic dicente: *Homines ex Adam deriuati sunt tanquam multa membra vnius corporis: actus autem vnius membri corporalis, puta manus non est voluntarius voluntate manus ipsius, sed voluntate animæ, quæ primo mouet membrum, vndè homicidium quod manus committit non imputaretur manui ad pecatum, si consideraretur manus secundum se vt diuisa à corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod mouetur à primo principio motiuo hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes qui ex eius origine deriuantur.* Si hinc inferas, peccatum originale solum extrinseca denominatione esse in nobis, sicut actuale peccatum solum extrinseca denominatione est in manu & in alijs corporis membris. Respondetur: similitudinem non debere tenere in omnibus, esset enim idemptitas. Ratio autem quare in membris corporis solum denominatione extrinseca est peccatum, est quia non possunt esse subiectum peccati: at homines ab Adam procedentes peccati subiectum esse possunt, & ita in illis intrinsecè est originale. Intentum

vero

verò D. Thom. est ostendere ad rationem culpæ, & peccati sufficeret, vt aliquid sit voluntarium voluntate existente in alio: quod tamen tale peccatum intrinsecè sit in aliquo pendet ex natura & capacitate subiecti; actus enim malus solum extrinseca denominatione est peccatum, actus verò appetitus sensitiui intrinsecè peccatum est, etiam si solum sit voluntarius voluntate animæ, sicut actus manus.

Aduertendum tamen est 1. Voluntatem à qua dicitur voluntarium peccatum aliquo modo debere esse eius in quo est peccatum, quia scilicet est voluntas personæ aut naturæ, ad quam spectat id in quo est peccatum. *Vnde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur, ad culpam verò naturæ non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Vt ait D. Thom. in 2. dist. 30. q. 1. art. 2. Cum autem peccatum originale seu defectus originalis iustitiæ peccatum naturæ sit, subdit ibidem S. Doctor: *In quolibet homine rationem culpæ habet, ex hoc quod per voluntatem principij naturæ, id est primi hominis, inductus est talis defectus.*

Secundo aduertendum est: voluntatem principij naturæ, seu primi hominis secundum se sumptam non sufficere, vt ex sit nobis voluntarium peccatum originale; alias enim fieri non posset, vt in Adam non peccauissemus, & nõ esset maior ratio ob quam peccauerimus in primo & non in aliis peccatis Adæ. Quid autem aliud requi-

requiratur, explicant quidam asserentes requiri pactum, hocque intercessisse inter Deum & Adam, vt cum primum peccasset, natura spoliaretur iustitia originali, cui Adam nomine totius generis humani consensum præbuit, ac propterea eo peccante totum genus humanum peccauit. M. Soto lib 1. de natura & gratia cap. 10. fabulosum esse asserit huiusmodi pactum.

Dicendum est 3. Vt peccatum originale esset voluntarium nobis voluntate Adę, duo fuisse necessaria, alterum ex parte Dei, alterum ex parte Adæ. Ex parte Dei decretum quo Deus statuerit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum quantum ad conseruationem, vel amissionem iustitiæ originalis, quod fuit cõstituere illum caput morale omnium hominum. Ex parte verò Adæ fuit necessarium, vt tale decretum ipsi manifestaretur. Hoc secundum patet; quia si non manifestaretur hoc illi, inuincibiliter ignoraret, se operari vt caput, ac proinde peccatum non esset illi voluntarium vt capiti, sicque eius peccatum solum esse personale.

Primum verò probatur: Per se non erat necessarium, vt Adam perseuerando in obedientia, iustitiam in posteros transfunderet, nec peccando non solum sibi sed posteris noceret, nec in natura potest esse huius vllum fundamentum, aliàs proximis parentibus concedendum esset; ergo necessarium fuit, vt Dei ordinatio & decretum

cretum

cretum interueniret, quo statueret voluntatem Adæ quantum ad hoc habendam esse pro voluntate posterorum. Confirmatur: vt peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate Adæ, non sufficit: vt Adam sit caput naturale, sed requiritur etiā vt sit caput nostrum morale, sed ad hoc necessarium fuit decretum Dei prædictum; nam esse caput morale, non habuit Adam ipso iure naturæ, sed diuina institutione, quæ prædictum Dei decretum includit, ergo &c. Si quis autem tale decretum velit pactum vocare, cum eo non cõtendam; dum tamen non afferat fuisse speciale præceptum de conseruanda iustitia originali, aut voluntariam obligationem ex parte Adæ, qua se astrinxerit Deo promittendo seruare diuinum mandatum: nam cum promissio Deo facta sit votum, Adam contra votum peccasset, quod quis dicat? Cum etiā nos nō teneamur cõseruare gratiam baptismalem speciali præcepto distincto à præceptis Decalogi & alijs quorū transgressione gratia amittitur, alias qui furtum faceret, duplex peccatum alterum contra præceptum non furandi alterum contra præceptum conseruandi gratiam committeret, & vtrumque in confessione explicare teneretur; cur dicemus Adam teneri ad conseruandam iustitiam originalem præcepto speciali, distincto ab eo quo tenebatur non comedere ex ligno vetito?

Ad 2. verò respondetur negando minorem; licet enim illud, quod solum conue-

nis

nit per originem pertineat ad genus naturæ, quod tamen per originem cõuenit cum ordine ad liberam voluntatem capitis, ad genus moris pertinet, cum procedat à voluntate, quæ est generis moris principium: & tale est peccatum originale, vndè verè & propriè est peccatum, sed naturę, quia non est peccatum huius personæ, nisi in quantum hæc persona recipit naturam à primo parente, vt hic docet D. Thom.

Ad confirmationem dico: peccatum originale esse ineuitabile & necessarium ex suppositione, absolutè tamen euitabile & voluntarium est voluntate primi parentis, & hoc sufficit ad veram rationem peccati.

Ad 2. respondetur peccatum originale eo modo quo est voluntarium, esse à principio intrinseco cum cognitione; cum autem non sit voluntarium nobis per actum propriæ voluntatis, non est necessarium vt procedat ex principio intrinseco proprio & ex propria cognitione, sed satis est vt procedat a principio intrinseco Adæ, quod etiã est quodammodo intrinsecum nobis, eo quod Adam fuit principium naturæ & caput nostrum, non solum naturale, sed etiam morale. Ad confirmationem respondet D. Thom. in 2. dist. 30. q. 1. art. 2. ad 1. *Quod peccatum originale, cum non sit vitium personæ vt persona est, sed quasi per accidens in quantũ persona habet talem naturam, ideo non oportet, quod sit in potestate huiusmodi personę hũc defectum habere vel non habere, sed sufficit, quod*

quod sit in potestate alicuius, qui est in natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccauit, nostra infecta est, & per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Fuit ergo peccatum originale in potestate actiua voluntatis Adæ; quia tamen voluntas Adæ vt capitis fuit etiam nostra, vt diximus, in nostra etiam potestate fuit, non quatenus personæ singulares sumus, sed vt sumus partes totius multitudinis hominum à primo parente naturam accipientium.

Ad 3. respondetur; peccatum originale esse nobis voluntarium, quoniam, etsi nos non transtulerimus cõsensum in Adamum; nec enim poteramus cum non essemus; tamen Deus cõstituens illum caput nostrũ naturale & morale, posuit in illo omnium voluntates. Nam cum sit Deus rerum nostrarum supremus dominus, & gubernator, & magis habeat in sua potestate nostras voluntates quam nos ipsi, iure suo absque nostro consensu potuit statuere vt voluntas Adæ esset voluntas nostra, quoad conseruationem, vel amissionem iustitiæ originalis, nõ quidem quatenus personæ singulares sumus, nam sic quilibet habet propriam voluntatem; sed quatenus sumus partes & membra totius multitudinis hominum à primo parente humanam naturã accipientiũ. Postquam homo existit cũ iam habeat propriam voluntatem; nihil potest deinceps esse ei voluntarium, quod non sit aliquo modo ab eius voluntate, alias enim

non

non esset à principio intrinseco, quod est contra rationem voluntarij. Sed antequam homo existat, cum adhuc non habeat voluntatem propriam, fieri potest per Dei potentiam absolutam, vt voluntas illius in cuius virtute natura existit, pro eius voluntate habeatur, sicque fit huic voluntarium, quod voluntate illius fit, & cum extiterit, fit in hoc quod ex voluntate illius fuit sequtum; nam talis voluntas non est principium omnino extrinsecum, cum sit voluntas principij naturæ; vnde si accedat diuina ordinatio, & institutio, Deique decretum, quo statuat, vt talis voluntas pro voluntate accipientium à tali principio, naturam, habeatur, quod fecerit homo in cuius virtute natura posterorum existit, voluntarium erit eius posteris, & quando existent in eis erit, quod voluntate illius sequtum fuit, non solum pœna, sed etiam culpa.

Ad confirmationem quidam respondet: peccatum originale esse intrinsecè voluntarium, non quidem per modum actus secundi, qua ratione est voluntarium actuale peccatum, quod est vel actus liber, vel omissio libera actus; sed per modum actus primi, vel termini resultantis ex actu voluntario, quo transacto manet, & dum non remittitur, denominat hominem peccatorem: est enim peccatum originale peccatum habituale, quod, vt ait D. Tho. quæst. 4. de Malo art. 1. *Habet rationem culpæ propter voluntarium eius principium, quod est actua-*

actuale peccatum primi parentis. Alij dicunt peccatum originale nullo modo esse intrinsecè voluntarium, sed solum extrinseca denominatione: quia si esset intrinsecè voluntarium, hoc esset ob ordinem ad peccatum Adæ intrinsecè existentem in peccato originali; hoc autem non sufficit, nam etiam ordo ad sanitatem est intrinsecè in vrina tanquam in signo. & tamen non est intrinsecè sana; ergo &c. Confirmatur: peccatum originale nihil habet in ratione voluntarij, nisi esse causatum ab actu voluntario Adæ: sed hoc solum est denominatio extrinseca; ergo &c. Praterea etiamsi peccatum habituale personale esset intrinsecè voluntarium (non autem, si esse probat ratio præcedens) peccatum tamen originale non esset huiusmodi, nam peccatum actuale Adę, à quo processit, solum est nobis voluntarium extrinseca denominatione; peccatum autem habituale, cum habeat esse voluntarim ab actuali, à quo processit, si hoc solum est extrinseca denominatione voluntarium, non potest illud esse voluntarium intrinsecè. Vndè D. Thom. hic & 4. Contra gentes cap. 52. ad 1. rationem ait, peccatum originale non esse voluntarium voluntate eius qui illud contrahit, sed voluntate primi parentis, sicut *actus vnius membri corporalis puta manus non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ.* Quod solum est esse voluntarium extrinseca denominatione In forma ergo concedunt consequentiam, negant

negant tamen quod inde subinfertur, nempè peccatum originale solum extrinsecà denominatione esse peccatum; non enim eodem modo quo aliquid est voluntarium est peccatum, cum constet posse aliquem actum esse voluntarium per accidens, & per se pertinere ad aliquam speciem pecti, & supra q. 74. art. 5. diximus in ratione esse actus infidelitatis & imprudentiæ, qui licet solum sint extrinsecè liberi formaliter intrinsecè tamen peccata sunt. Asserit quidem Diu. Augustin. lib. 1. retract. cap. 13. *Vsque adeo peccatum voluntarium malum est, vt nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* Nunquam tamen dixit, in tantum esse peccatum in quantum est voluntarium, vel eodem modo esse peccatum quo est voluntarium. Asserit etiam D. Thom. in 2. d. 30. qu. 1. a. 2. *Oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarij in ipso reperitur.* Non tamen dicit hoc debere esse voluntarium intrinsecè. Immo cum voluntarium solum sit de ratione culpę & peccati, quia ponitur in eius diffinitione vt additamentum, quia scilicet actus voluntarius est subiectum malitiæ, vel eius principium, non opus est, vt voluntarium sit intrinsecum peccato, sicut nec substantia est intrinseca accidenti, in cuius diffinitione ponitur. Quidquid autem sit de peccato actuali: de habituali tamen videtur, nullum, siue originale, siue personale fuerit, esse intrinsecè voluntarium, sed so-

lum extrinseca denominatione ab actu à quo causatur. Transacto enim actu peccati nihil positiuum (qualis videtur esse ratio voluntarii) manet intrinsecè in anima, sed sola priuatio gratiæ & rectitudinis debitę, & auersio à Deo, in qua ratio maculæ, vel peccati habitualis consistit. Quod explicari potest exemplo D. Thom. infra q. 86. art. 2. ad 3. Sicut motus localis facit localem distantiam, transacto autem motu, ille qui mouebatur formaliter, & intrinsecè dicitur distans, vel distare à loco vndè cæpit moueri; cũ tamen tunc à motu solũ denominetur motus extrinseca denominatione: ita actus voluntarius malus est veluti motus recedendi a Deo, peccatum verò habituale comparatur distantię, quę relinquitur ex motu: quare potest intrincè manere peccatum, & distantia seu auersio à Deo, quamuis non maneat intrinsecè voluntariũ, a quo talis distãtia fuit causata

Dubium 3. Quomodo peccatum originale traducatur per originem in posteros Adæ.

DVos hic refert, & reijcit D. Thomas modos dicendi. Quibus omissis, est quorundam recentiorum sententia, peccatum originale traduci per originem virtute seminis in posteros Adæ, quia in semine hominum in natura lapsa, seclusa omni qualitate morbida superaddita, est virtus in stru-

instrumentalis physicè productiua peccati originalis deriuata ab Adam tanquam à causa principali physica. Probant 1. nam D. Thom. hic ad 2. ait: *Per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio*. Et infra q 83 art. 1. dicit: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam, sicut in prima causa principali. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali*. Idem dicit ibidem ad 2. & q. 4. de Malo art. 1. ad 9 & 12. & 15. Sed hoc physicam causalitatem indicat; ergo &c.

Secundò, peccatum originale vel consistit in positiuo, vel in priuatiuo. Si in positiuo, cum cuiuscumque entitatis existentis, in rerum natura debeat assignari causa physica, peccati originalis causa physica esse debet, sed non alia quam Adam, & semen ab eo infectum, Adam quidem principalis, semen verò instrumētalis; ergo &c. Si in priuatiuo, cum omnis priuatio causam habeat physicam, vt patet in cæcitate, & alijs, peccati originalis causa physia esse debet, quę non est alia, quam prædicta.

Dicendum est tamen: peccatum originale traduci per originem, non aliqua physica causalitate, quia producatur virtute seminis & generationis: sed quia producta natura humana virtute seminis, & generationis, & genito homine qui fit filius Adæ, & membrum eius, statim resultat in eo peccatum originale ex peccato Adæ tanquam ex causa morali. Probatur quia

vt ait D. Thom. in 2. d. 30. quæst. 1. art. 2. ad 5. *Anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam.* At si virtute seminis produceretur in anima peccatum originale physica causalitate, corpus in animā ageret; ergo &c. Confirmatur 1. corpus non potest agere in spiritum nisi virtute Dei, neque enim sacramenta causant gratiam in anima, neque ignis torquet dæmones, nisi Dei virtute; ergo virtute deriuata ab Adam vt à causa physica principali non potest semen producere istrumentaliter physicè peccatum originale in anima. Id vero non posse virtute *Dei* efficere patet, nam *Deus* esset causa peccati originalis. Confirmatur 2. Peccatum originale eodem modo traducitur per originem in posteros Adæ, quo si Adam non peccasset, traduceretur in eos iustitia originalis: sed hæc non traduceretur per originem aliqua physica causalitate, qua virtute seminis & generationis produceretur: ergo nec peccatum originale.

Causam autem peccati originalis, quod est in paruulis esse peccatum Adæ, constat ex *D.* August. lib. 2. de Nup. & concup. c. 28 vbi Iuliano dicenti: *Non peccat ille qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat iste qui condidit, per quas ergo rimas inter tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum?* Respondet: *Quid quærit latentem rimam cum habeat apertissimam ianuam? Per vnum hominem ait Apostolus, per vnius delictum ait*

Apo-

Apostolus, per inobedientiam vnius hominis ait Apostolus. Non esse autem causam physicam, patet: causa enim physica debet realiter existere, vel in se, vel in sua virtute, sed illud peccatum Adę neutro modo existit nunc quando peccatum originale incipit esse in hoc paruulo; ergo non est causa efficiens physica peccati originalis, quod incipit esse in hoc paruulo. Minor quoad primam partem manifesta est, nam modo non existit in se realiter peccatum Adę, sed exstitit quando fuit commissum. Quo ad 2. etiam probatur: in semine, in quo talis virtus esse deberet non est aliqua realis virtus, quæ non esset in semine hominis conditi in puris naturalibus, nullaque alia est, nisi virtus producendi naturam humanam; infectio autem seminis non est aliquid reale intrinsecum in eo, cum semen solum dicatur immundum & infectum, quatenus est principium generandi hominem cum peccato; ergo non manet peccatum Adæ in sua virtute. Si dicas hoc esse contra D. Thom. in 2. dist 31. q 1. ar. 1. ad 4. vbi sic ait: *virtus causæ manet in effectu, vnde quia per peccatum primi hominis ista infectio consequuta est &c. manet in tali infectione virtus culpę, vt sic causa culpæ esse possit*. Respondetur D. Thom. ibi loqui de infectione quæ per peccatum primi hominis consequuta est in tota natura humana, de qua ibidem ait S. Doctor: *Vbi inuenitur subiectum susceptiuum culpæ habet rationem culpæ in actu, sicut in puero iam nato; vbi vero hoc non inuenit,*

manet in tali infectione virtus culpæ. Ex quo patet hanc infectionem nihil aliud esse, quam ipsum peccatum originale, quod in subiecto susceptiuo culpæ habet rationem culpæ, in subiecto verò culpę non susceptiuo, quale est semen solum, potest esse extrinseca denominatione tanquam in principio & causa humanę naturę, quam concomitatur culpa. Hanc autem extrinsecam denominationem vocat *D. Tho.* virtutem culpæ & quodammodo effectum eius, quia primo & radicaliter ex peccato primi hominis consequitur. Non verò sufficere, vt peccatum illud in sua virtute existat, vt requiritur ad causalitatem physicā, patet, quia non est virtus realis physica.

Esse verò causam moralem probatur: nam cum peccatum Adæ sit causa peccati originalis, & non physica, moralem esse oportet, quam constat non opus esse vt actu existat, nisi forte coniuncta sit cum causalitate physica, vt patet quando quis actu peccat, voluntas enim eius simul est causa moralis peccati, & causa physica entitatis & actus, sicque non potest actu peccare, quin actu existat. Confirmatur, Adam est causa peccati originalis, quod incipit esse in hoc paruulo, non vt est caput naturale, sed vt est caput morale; licet enim solum sit caput morale eorum, quorum est caput naturale, tamen esse caput naturale solum est conditio, esse verò caput morale, est causa traducendi peccatum: vnde proximi parentes, licet sint caput

caput naturale filiorum; quia tamen non sunt caput morale illorum. nullum peccatum proprium in illos traducunt: ergo cũ influxus capitis moralis sit moralis Adam, eiusque peccatum causa moralis erit peccati originalis in paruulis existentis. An verò sit causa moralis demeritoria, difficultate non caret. Quidam negant. Tum quia si Adam non peccasset non traduceret gratiam, & iustitiam originalem in suos posteros meritoriè, nam proprium est Christi esse caput influens in sua membra per modum meriti; ergo neq; modo est causa demeritoria peccati originalis. Tum etiam, quia cum demeritum pęnam respiciat, peccatum originale solum haberet rationem pęnæ in paruulis, sicut infamia, aut priuatio nobilitatis, quæ à patre vt à causa demeritoria transit ad filios: sed hoc est falsum: ergo &c.

Alii affirmant peccatum Adę fuisse causam demeritoriam peccati originalis: Tum quia peccatũ Adæ fuit peccatũ capitis, ergo illi respondet quasi pęna infectio filiorum eius, hoc enim meretur peccatũ capitis, vt etiam in suis mẽbris puniatur. Tum etiam quia id videtur docere D.Th. 3. p.q. 19. a.4. in argum. *Sed contra*, namq sic probat Christum aliis potuisse mereri: *Demeritum Adæ deriuatur ad condemnationem aliorum: ergo multo magis meritũ Christi ad alios deriuatur.*

Mihi negans opinio probabilior videtur peccatum enim originale paruulorum cõparatur ad peccatum Adæ, sicut peccatum

habituale ad actuale ; at constat peccatum actuale non esse causam demeritoriam peccati habitualis quod post ipsum manet;ergo neque peccatum Adę erit causa demeritoria peccati originalis . Neque D. Tho. oppositum insinuat:demeritum enim Adæ deriuari ad condemnationem aliorum, solùm significat demeritum Adæ in nos traduci sicut & peccatum,demeritique rationem habere respectu damnationis æternæ,quę est pœna respondens etiam peccato originali in paruulis existenti.

Asserendum est igitur peccatum Adę causam moralem esse originalis peccati: secundum quandam naturalem resultantiā . Exemplum , quo D.Thom.hic vtitur , satis explicat hanc causalitatē,& resultantiā Anima etenim& volūtas non est causa moralis demeritoria peccati quod est in mēbris,sed per quādam naturalem resultantiam. Alio exemplo id explicari solet Si Deus hominē existentem in peccato habituali anihilaret , aut ab eo auferret voluntatem , & postea eundem numero hominem reproduceret,aut voluntatem ei restitueret,statim resultaret in isto homine,aut eius voluntate peccatum habituale : non quidem ex Dei actione,sed ex peccato actuali præcedente tanquam ex causa morali supposita existentia subiecti . Ita,ergo similiter in paruulo recenter genito supposita actuali existentia subiecti capacis,filii scilicet ac membri Adę,resultat & subsequitur in illo peccatum originale,non quidem , ex Dei , aut

pa-

patris actione, sed ex peccato Adæ tanquam ex causa morali.

Ex his sequitur, generationem virtute seminis factam solum esse conditionem sine qua non traduceretur peccatum originale, sicut enim infamia vel priuatio nobilitatis, quam contrahit filius genitus a patre infami & priuato nobilitate ob aliquod delictum, non producitur virtute seminis per generationem, sed huius causalitas, qua producitur homo filius eius qui delicta cõmisit, solum est conditio, qua posita, ex delicto à patre commisso tanquam ex causa morali demeritoria prouenit infamia, & priuatio nobilitatis quam contrahit filius: ita generatio paruuli non est causa pecati originalis, sed hoc à peccato Adæ prouenit non quidem vt à causa demeritoria, sed vt à causa morali per quandam naturalem resultantiam, sicut peccatum habituale prouenit à peccato actuali: generatio autem solum est conditio sine qua non contraheretur peccatũ originale, nam non contrahitur nisi ab eo qui existit, & filius Adæ; & membrum eius naturale est, quod paruulus habet per generationem virtute seminis paterni factam. *Alio exemplo id explicatur.* Si in loco tenebroso propter aliquod obstaculum impediens lucis ingressum generaretur aliquod corpus diaphanum, generatio talis corporis nõ esset causa tenebrarum, quæ essent in corpore diaphano, sed causa esset obstaculum, quod impediret ne reciperet lucem, & qui tale ob-

S v sta-

ſtaculum poſuit; generatio autem illius corporis ſolum eſſet conditio ſine qua non eſſet corpus illud tenebroſum, ſi enim non eſſet, nec eſſet tenebroſum, Ita ergo peccati originalis cauſa non eſt generatio paruuli, ſed peccatum Adæ, quod eſt obſtaculum ne eius poſteri recipiant lucem iuſtitiæ originalis, generatio autem paruuli ſolum eſt conditio ſiue qua non eſſet actu in illo peccatum, nam ſi non eſſet, nec peccatum in eo eſſet.

Ad 1. autem oppoſitæ ſententiæ reſpondetur: cum dicitur, peccatum originale, quod eſt naturæ infectio, traduci per virtutem ſeminis, in ſemineque eſſe, & ex ſemine cauſari ſicut ex cauſa inſtrumentali, intelligendum eſſe, vt docet Caietanus hic. & colligitur ex ſolutione tertij, *Concomitanter, & non principaliter in ſemine namque eſt virtualiter natura humana, quam committatur culpa*. Ad quod non requiritur virtutem ſeminis eſſe phyſice productiuam peccati originalis, ſed ſatis eſt peccatum originale comitari naturam, cuius eſt productiua virtus ſeminis. Si peccatum originale comitaretur naturā ſicut eius proprietas, aut aliquid fluens ab eius principiis formalibus, aut materialibus, virtus ſeminis, ſaltem ſecundario, illius productiua phyſicè eſſet: non tamen ſic concomitatur naturam, vt docet D. Tho. q 4. de Malo art. 2. ad 9. ſed ſicut tenebræ concomitantur corpus diaphanum productum in loco tenebroſo: vnde non opus eſt vt ſemen inſtru-

ſtrumentaliter phyſice producens naturam, eodẽ modo ſaltẽ ſecundario producat peccatũ; ſed, ſi illud producit, ſufficit vt ſit inſtrumentum morale,eo quod ex peccato Adæ virtutem habet deficientem, & non valentem producere naturã,quam comitetur iuſtitia originalis, quem defectum ad genus moris ſpectare, & quandam intentionem mali moralis eſſe docet Caietanus hic. Cum autem D. Thom. infra quæſt. 83. art. 1. dicit peccatum originale fuiſſe in Adam,ſicut in prima cauſa principali, Conradus ibi intelligendum eſſe ait, de cauſa morali; & patet, nam deformitas culpæ non habet cauſam primam efficientem phyſicam, ſed deficientem moralem.

Ad 2. reſpondetur peccatum originale conſiſtere in priuatione iuſtitiæ originalis, vt infra dicemus: quamuis autem priuationes, quæ conſequuntur aliquam formã ex ratione illius formæ, cauſentur phyſicè ab introducente formam; agens enim producens formam aquæ eſt cauſa phyſica priuationis formæ contrariæ; peccatum tamen originale non ita ſequitur ex ratione naturæ humanę,alias enim inſeparabile eſſet à natura humana, ſicut à natura aquę inſeparabilis eſt priuatio formæ ignis, ſicque non opus eſt, vt cauſa phyſica naturæ humanæ, quale eſt ſemen, phyſicè producat peccatum originale. Licet etiam priuationes naturales qualis eſt cæcitas, cauſam phyſicam habeant priuationes

tamen morales, quale est peccatum originale, solum habent causam moralem.

ARTICVLVS II.

Vtrum alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros.

Conclusio est negans.

PRimum Adę peccatum fuit transgressio illius præcepti: *De ligno scientiæ boni, & mali ne comedas.* Gen. 2. v. 17. Licet enim alia præcesserint interiora, præsertim peccatum superbiæ, quod teste D. Tho. 2. 2. quæst. 163. artic. 1. fuit primum omnium; exterius tamen nullum aliud prædicta transgressione prius fuit, & quæ precesserunt interiora, se habent respectu illius sicut actus interior, vel motiuum quo inductus est Adam ad trāsgressionem prædicti præcepti, cumqua efficiunt vnum peccatum completum: nam vt ait D. Th. loco proximè citato: *Ad vnum peccatum multi motus concurrere possunt*, & hic q. 82. art. 2. ad 1. dicit: *In peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbia, inobedientia, gula, & alia huiusmodi.*

Est tamen difficultas, an si Adam non fuisset preceptum illud transgressus, commisisset

misisset tamen aliud peccatum, hæresis verbi gratia, aut blasphemiæ, aut falsi iuramenti, tale peccatum transfusum fuisset in posteros. Quidam negantem partẽ tuentur, eorumque fundamentum est: quia solum pro transgressione illius præcepti cõminatus est Deus mortem, quę per peccatum, quod in nos transfusum est, intrauit in mundum; dicens Genes. 2. v. 17. *In quacumque enim die comederis ex eo morte morieris.*

Sed affirmans sententia, quam alii sequuntur probabilior & D. Tho. conformior est; hic enim ideo affirmat S. Doctor primum Adæ peccatum traduci in posteros, quia per illud primus homo amisit iustitiam originalem, quæ erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ diuinitus collatum in primo parente: sed per quodcumque aliud peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset primus homo iustitiam originalem; ergo in posteros fuisset traductum. Præterea, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 163. artic. 2. ad 2. quod per peccatum, quod de facto commisit Adam comedendo de ligno vetito, mors introierit in hunc mundum, *Non correspondet ei secundum quantitatem propria species, sed in quantum fuit primum*; ergo quodcumque aliud fuisset primum, per illud mors introisset in mundum, abstulisset enim iustitiam originalem, quæ erat causa immortalitatis, ac per consequens illud in posteros transfusum esset. Deinde, vt ait D. Thom. in

docet Diu. Anselmus lib. de conceptu virginali cap. 23 & nonnulli de fide esse existimant, cum ad Roman. 5. v. 16. dicatur: *Iudicium ex vno* (scilicet peccato originali) *in condemnationem*, & in Concil. Trid. Sess. 5. can. 3. *Adæ peccatum quod origine vnum est*. Si autem alia peccata primi parentis, vel peccata proximorum parentum tradu cerentur in posteros, non esset vnum origine peccatum Adæ, sed plura, & non vnum, sed plura essent peccata originalia. D. August. in Enchirid. c. 46. ait non improbabiliter dici paruulos obligari peccatis parentum de quibus ipsi nati sunt. Sed de pecatis aliorum parentum, quibus ab Adam vsque ad patrem suum quisque succedit, quęstionem mouet, an contrahantur, cap. 47. & insolutam relinquit, vt hic docet D. Thom. & ibi patet.

Difficultas tamen est, an si Adam non peccasset, peccasset autem vnus de posteris eius, huius filii contraherent peccatum originale? Nonnulli & inter eos Conradus hic affirmantem sententiam tuentur, quam etiam videtur docere D. Tho. q. 5. de Malo ar. 4. ad 8. vbi sic habet: *Si aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter peccatum originale*.

Negantem tamen sententiam communiter docent nunc discipuli D. Thom. hic probantque illam: nam vt hic ait S. Doctor: *Sicut illa originalis iustitia traducta fuisset*

set in posteros simul cum natura (si Adam scilicet non peccasset) *ita etiam inordinatio opposita*, scilicet traducitur nunc post Adæ peccatum; ergo sicut modo, quamuis proximi parentes iusti sint, simul cum natura traducitur peccatum originale; ita tunc traducenda esset iustitia originalis, etiam si proximi parentes essent peccatores. Cōfirmatur. Solus Adam erat caput quantū ad traductionem iustitię, vel peccati originalis; ergo si ipse non peccasset, etiam si aliquis ex eius posteris peccaret, eius peccatum non traduceretur in posteros.

Ad auctoritatem verò D. Thom. quidā respondent S. Doctorem illam sententiam retractasse hic. Alij videntes Diu. Thom. quæst. 4. de Malo art. 8. negare hoc quod dicitur in 5. argumento: *Si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, & talem transmisisset in posteros*; sibi persuadere non possunt sequente quæstione 5. contrarium asseruisse. Vndè dicunt, verba illa *Eo non peccante*, non esse intelligenda absolutè, sed post primum peccatum. Sed hæc interpretatio textui repugnat. Aliter interprætari potest; loqui scilicet de aliquo ex posteris Adæ, qui ab illo natus esset antequam Adam peccaret; si enim hic filius Adæ peccasset, Adam non peccante antequam ipse natus esset, peccante tamen postea, ipse quidem moreretur propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter pec-

ca-

catum originale quod contraherent ab Adam, vt infra dicemus art. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum primi parentis trãseat per originem in omnes homines.

Conclusio est affirmans.

Hanc secundum fidem certam esse his verbis asserit D. Thom. *Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines præter solum Christum ex Adam deriuati peccatum originale ex Adam contrahunt.* Idem asserit S. August. lib. de perfectione iustitiæ circa finem, & lib. 2. contra Iulianum prope finem cum vndecim Patribus, quos ibi refert.

Quomodo autem non obstante hac fidei doctrina communi, probabiliter sustineri possit B. Virginem fuisse conceptam sine peccato originali, vt constat ex Concil. Trid. Sess. 5. ad finem Decreti de peccato originali, & ex Const. Sixti IV. Pii V. Pauli V. & Greg. XV. explicat Caiet. hic dicens; fidei doctrinam communem intelligendam esse de debito, sicque illa non obstante probabiliter posse dici B. Virginẽ de facto non contraxisse peccatum originale. Hoc quidam impugnant, nam seque-

queretur, non esse de fide Petrum, & Ioãnem, & alios singulares homines actu, & de facto contrahere peccatum originale, cuius oppositum colligitur ex Conc. Trid. vbi supra. Sed existimo Caietanum solum voluisse asserere, licet sit de fide omnes, comprehendendo etiam B. Virginem, cõtrahere debitum peccati originalis: non tamen esse de fide omnes tale peccatum contrahere actu, & de facto, cum probabile sit B. Virginem illud non contraxisse.

Sed communior est sententia Ferrariensis 4. Contra gentes, cap. 50. doctrinam fidei intelligendam esse de facto: quo tamen non obstante dici potest B. Virginem peccatum originale non contraxisse, quia speciali priuilegio exempta fuit à lege cõmuni, secundum quam omnes, solo Christo excepto, peccatum originale contrahunt. Quod explicari potest exemplo sũpto ex Genes. 7 ex quo constat aquis diluuij opertos fuisse omnes montes, & vniuersos homines mortuuos excepto Noë & qui cum eo erant in arca: quo tamen non obstante probabile est Paradisum terrestrem adhuc stare, & ibi seruatum fuisse, & non fuisse mortuum Henoch. Quid ergo mirum si B. Virginem, quam S. Damascenus Orat. de dormitione B. Mariæ appellat *Noui Adam Paradisum animatum*, excipiamus ab vniuersali inundatione peccati originalis, non obstante exceptione illa, omnes præter solum Christum?

A R-

ARTICVLVS IV.

Vtrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculosè, contraheret peccatum originale.

Conclusio est negans

Colligitur ex Conc. Trid. Sess. 6. c. 3. vbi sic dicitur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti.* Si enim aliquis ex humana carne miraculosè formaretur, non nasceretur ex semine Adæ propagatus. Seminis autem nomine semen virile intellige, quod solum habet virtutem actiuam, saltem principalem. Vnde etiam si quis miraculosè formaretur ex semine solius mulieris non contraheret peccatum originale: nam etsi quidam arbitrentur semen matris actiuè concurrere ad generationem; quia tamen minus principaliter concurrit, non sufficit ad contractionem peccati originalis: propter quod Christus qui non ex virili semine, sed ex purissimis B. Virginis sanguinibus fuit miraculose conceptus, ex vi suæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis miraculosè formaretur ex semine virili peccatum originale contraheret; si tamen tale semen ad formationem hominis actiue cōcurreret, vt si semen sterile miraculosè prolificum redderetur, vel decisum

à viro infunderetur diuina virtute matrici mulieris abſentis. Si enim ex ſemine virili ſolum materialiter concurrente miraculosè formaretur homo per conuerſionem virilis ſeminis in ipſum; ſimilem ei qua vxor Loth conuerſa eſt in ſtatuam ſalis, idem de illo videtur dicendum, ac de formato ex quacumque alia parte carnis humanæ.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ſi Adam non peccaſſet. Heua peccante filij originale peccatum, contraherent.

Concluſio eſt negans.

COonuincit illam locus adductus in argum. *Sed contra*, ex cap. 5. Epiſt. ad Rom. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit*. Si enim fœmina peccatum originale in prolem tranſmitteret, non per vnum hominem ſed per duos intraſſet. Præterea verba hæc non poſſunt niſi ad virum referri: nam per nomen *Vnum*, quod tam in Græco quam in Latino textu eſt generis maſculini, determinatur nomen homo ad ſtandum pro viro, quamuis abſolute vtrique, viro ſcilicet, & mulieri commune ſit, ſicut & nomen Hæbraicum Adam, vt colligitur ex Gen.

Gen. 3. v. 2. Nec obstat Sanctos Hieron. & Ambros. ibi per hominem Heuam intelligere: nam commentaria illa non censentur esse prædictorum sanctorum. Non obstat etiam illud Ecclesiastici 25. vers. 33. *A muliere initium factum est peccati*: Nam hoc intelligendum est per modum occasionis, & suasionis, non verò per modum principij transfusionis.

Si quæras, an cum Heua peccauerit prius quam Adam, amiserit tunc iustitiam originalem? Respondetur; illam amisisse: nam vt diximus 1. par. quæst. 100. ar. 1. iustitia originalis, vel erat idem habitus secundum rem cum gratia: vel si ab ea realiter distinguebatur; non tamen ab ea poterat separari: ergo cum Heua statim ac peccauit, antequam peccaret Adam, gratiam amisserit, etiam amisit iustitiam originalem. Nec obstat, Heuam non cognouisse se esse nudam, nec erubuisse quousque Adam peccauit: nam ex Dei speciali permissione factum est, vt Heua non statim sentiret motus inordinatos, nec verecundaretur, vt sic vir per illam posset tentari, sicut ipsa per serpentem tentatá est. Vel potuit per breue tempus natura destituta iustitia originali esse absque motibus inordinatis, & erubescentia.

Si quæras secundo, an si Adam genuisset aliquos filios ante peccatum, & postea peccaret, eius filij amitterent iustitiam originalem, & nepotes ex prędictis filijs geniti post Adæ peccatum contraherent o-

ri-

riginale? Respondetur, filios Adæ genitos ante peccatum eius non fore amissuros iustitiam originalem: nam si essent adulti quando Adam peccaret, possent actuali transgressioni Adæ repugnare, & tunc diligere Deum super omnia ex charitate; ergo non posset in eos transfundi peccatum Adæ. Si vero essent paruuli, cum Adam solum traducat peccatum in posteros traducendo naturam, in filios autem iam genitos non traducat denuo naturam (propagationem enim naturæ humanæ, vt ait D. Thom in 2. dist. 32. qu. 1. art. 1. ad 2. *Impossibile est reiterari circa eundem hominem*) nec peccatum traduceret quo, gratia, & iustitia originali, cum qua erant geniti, priuarentur; hæc enim iam esset donum personæ, quod non nisi per peccatum personæ amitteretur, & non esset sicut ius nobilitatis, quod habet filius dependenter à patre, eo quod in Republica, in ordine ad quam ius nobilitatis perficit hominem, filius reputatur vt aliquid patris, quod non est in ordine ab bona supernaturalia, quæ filius non habet dependenter à patre, quo ad conseruationem, vel amissionem. Vnde sicut modo teste D. August. Epist. 23. *Semel perceptam paruulus gratiam non amittit nisi propria impietate*: ita nec tunc amitteret nisi propria impietate. De nepotibus ex prædictis filijs natis non caret probabilitate, in prædicto casu non fore contracturos peccatum originale: nam producerentur virtute seminis non infecti, & de-

cis-

cisi ab Adam iusto ante peccatum. Probabilius tamen est, peccatum originale fore contracturos. Tum quia filij Adæ solum haberent iustitiam, vt donum personale, & solum in Adamo esset vt donum naturæ; ergò Adamo peccante amitteretur, vt donum naturę, & sic iam vltra non posset traduci cum natura. Tum etiam, nam Adam mouet ad generationem, & qui modo concipitur fit Adæ filius; ergo cum tunc Adam iam esset peccator, filius fieret Adæ peccatoris, & sic acciperet naturam infectam. quicumque, & a quocumque postero Adæ generaretur. An verò tunc semen esset infectum, quidam negant, & dicunt, vt contrahatur peccatum originale, non requiri seminis infectionem, sed sufficere, vt virtute seminis fiat homo membrum capitis actu infecti, Adæ scilicet peccatoris. Sed cum infectio seminis non sit aliqua qualitas positiua in eo, sed virtualis continentia naturæ, quam comitatur peccatum, negari non posse videtur, semen illud esse infectum. Nec est inconueniens sic infici postquam est separatum ab Adam, cum solum dicatur infectum ob relationem, quam dicit ad suum principium, & relatiuè mutari posit vnum extremum ex sola mutatione facta in alio extremo: vnde per solam mutationem Adæ de iusto in peccatorem posset semen ab eo iam decisum, & separatum fieri de non infecto infectum.

QVAE-

QVÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum originale sit habitus.

Conclusio est affirmans.

HAbitus hic concupiscentia est, de qua art. 3. dicitur esse peccatum originale materialiter: vndè hic in arg. *Sed contra* D. Thom. probat peccatum originale esse habitum, quia vt dicit D. August. *Secundum peccatum originale paruuli sunt concupiscibiles, etsi non actu concupiscentes*. Constat autem concupiscentia concupiscibiles esse: Quia tamen prius vniuersaliora sunt pertractanda, ideo prius inquirit D. Thom. an peccatum originale sit habitus, & postea in art. 3. an sit concupiscentia, hæc enim illo inferior est.

Dis-

Dubium quid sit huiusmodi habitus, vel concupiscentia.

VAriæ sunt de hac re Doctorum sententiæ: Prima, hunc habitum, vel concupiscentiam esse qualitatem quandam supperraditam potentijs, quam morbidam appellant causatam à morbida qualitate, quam constituunt in semine. Hanc tenent nonnulli præsertim Nominales cum Magistro in 2. dist. 30. & 31. Probant 1. ex D. August. lib. 1. namque de nupt. & concup. cap. 25. vt ostendat concupiscentiam, quę manet in nobis, auferri posse, sicut reuera non erit in beatitudine, ait: *Non enim substantialiter manet sicut aliquod corpus vel spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis sicut languor.* Et lib. 6. contra Iulianum cap. 7. idem in principio dicit, & in medio de eadem concupiscentia subdit: *Qualitas affectionalis mali de substantia ad substantiam non migrando transit, sicut de parentibus morbidis morbida soboles procreatur.* Ergo sicut ægritudo & languor qualitas est superaddita, ita & concupiscentia habitualis.

Secundò, concupiscentia non est substantia, nam non est in Christo nec in beatis, nec fuit in primis parentibus ante peccatum, nec appetitus sensitiuus ob eandem rationem: nec actus, quia manet; ergo qualitas quædam inordinata inclinans appetitum sensitiuum ad actum deformem

 tan-

bitum, vel concupiſcentiam non eſse qualitatem morbidam ſuperadditam potentijs earumque naturali inclinationi ad obiecta ſenſibilia prẹter ordinem rationis. Colligitur hoc ex D. Thom. hic in corp. & ad 1. & qu. 4. de Malo, ar. 2 ad 4. Probatur etiam, namq talis qualitatis ſupperadditæ, nulla poteſt aſsignari cauſa. Et quamuis poſsibilis eſset talis qualitas, ſuperflua eſſet, abſque illa enim potentię deſtitutę iuſtitia originali ſunt pronę, & habiles ad concupiſcendum, & hæc pronitas, & habilitas eſt concupiſcentia habitualis. Confirmatur, Concupiſcentia quæ eſt in nobis, ſolum differt à libidine quę eſt in beluis, quia vt ait D. Aug. libro 4. contra Iulianum cap. 5. *Libido malum non eſt in beluis, quia non repugnat rationi, qua carent.* Sed libido in beluis non eſt qualitas ſuperaddita potentijs, & inclinationibus earum, ergo neque in nobis.

Dicendum eſt 2. Hunc habitum vel cōcupiſcentiam non eſſe inclinationem potentiarum ad bona ſenſibilia præter ordinem rationis vehementiorem quam eſſet in puris naturalibus. Probatur 1. quia aliàs homo in puris naturalibus, & in natura lapſa, non ſolùm diſtinguerentur ſicut nudus, & nudatus: ſed hoc eſt contra communem Theologorum opinionem; ergo &c.

Secundò, remouens prohibens nullam tribuit inclinationem ad motum, ſed ſolū aufert impedimentum, vt res ſecundum ſuam

ſuam naturalem inclinationem moueatur, vt patet in eo, qui remouet impedimentum, quod detinebat lapidem ne deorſum moueretur; ab eo enim non habet lapis, vt velocius deſcendat, quam deſcenderet, ſi non fuiſſet detentus, ſed peccatum originale ſolum eſt remouẽs prohibẽs gratia enim originalis continebat in officio appetitum ſenſitiuum, & alias hominis potentias, eaſque prohibebat ne mouerentur in obiectũ ſenſibile præter ordinem rationis, hocque prohibens per peccatum fuit remotũ, vt D. Thom. hic ad 3. ait; ergo nullam tribuit maiorem inclinationem homini ad proprios motus, ſed relinquit hominis potentias in ea inclinatione, quam habebant in puris naturalibus.

Tertio, ſi inclinatio ad obiectum pręter ordinem rationis eſſet in natura lapſa vehementior in potentiis hominis, quam in puris naturalibus, huius maioris intentionis deberet dari realis, & phyſica cauſa, ſicut datur maioris intenſionis quam habet calor præter naturam, qui eſt febris: ſed dari non poteſt, cum nulla realis virtus ſit in homine in natura lapſa, quæ non eſſet in puris naturalibus, eademque tunc eſſet ac modo corporis diſpoſitio & complexio: Vnde in 2. diſt. 32. quæſt. 2. art. 1, ait D. Th. *fomes ſuper naturalia principia non ſupponit aliquid poſitiue in homine*; Ergo &c.

Dicendum eſt 3. Hunc habitum vel cõcupiſcentiam, non ſolum eſſe inclinationem appetitus ſenſitiui, ſed etiam omniũ

set in posteros simul cum natura (si Adam scilicet non peccasset) *ita etiam inordinatio opposita*, scilicet traducitur nunc post Adæ peccatum; ergo sicut modo, quamuis proximi parentes iusti sint, simul cum natura traducitur peccatum originale; ita tunc traducenda esset iustitia originalis, etiam si proximi parentes essent peccatores. Cōfirmatur. Solus Adam erat caput quantū ad traductionem iustitię, vel peccati originalis; ergo si ipse non peccasset, etiam si aliquis ex eius posteris peccaret, eius peccatum non traduceretur in posteros.

Ad auctoritatem verò D. Thom. quidā respondent S. Doctorem illam sententiam retractasse hic. Alij videntes Diu. Thom. quæst. 4. de Malo art. 8. negare hoc quod dicitur in 5. argumento: *Si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, & talem transmisisset in posteros*; sibi persuadere non possunt sequente quæstione 5. contrarium asseruisse. Vndè dicunt, verba illa *Eo non peccante*, non esse intelligenda absolutè, sed post primum peccatum. Sed hæc interprętatio textui repugnat. Aliter interpretari potest; loqui scilicet de aliquo ex posteris Adæ, qui ab illo natus esset antequam Adam peccaret; si enim hic filius Adæ peccasset, Adam non peccante antequam ipse natus esset, peccante tamen postea, ipse quidem moreretur propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter pecca-

catum originale quod contraherent ab Adam, vt infra dicemus art. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum primi parentis trãsfeat per originem in omnes homines.

Conclusio est affirmans.

Hanc secundum fidem certam esse his verbis asserit D. Thom. *Secundum fidem catholicam firmiter est tenẽdum, quod omnes homines preter solum Christum ex Adam deriuati peccatum originale ex Adam contrahunt.* Idem asserit S August. lib. de perfectione iustitiæ circa finem, & lib 2. contra Iulianum prope finem cum vndecim Patribus, quos ibi refert.

Quomodo autem non obstante hac fidei doctrina communi, probabiliter sustineri possit B. Virginem fuisse conceptam sine peccato originali, vt constat ex Concil. Trid. Sess. 5. ad finem Decreti de peccato originali, & ex Const. Sixti IV. Pii V. Pauli V. & Greg. XV. explicat Caiet. hic dicens; fidei doctrinam communem intelligendam esse de debito, sicque illa non obstante probabiliter posse dici B. Virginẽ de facto non contraxisse peccatum originale. Hoc quidam impugnant, nam se-

que-

quereretur, non esse de fide Petrum, & Ioãnem, & alios singulares homines actu, & de facto contrahere peccatum originale, cuius oppositum colligitur ex Conc. Trid. vbi supra. Sed existimo Caietanum solum voluisse asserere, licet sit de fide omnes, comprehendendo etiam B. Virginem, cõtrahere debitum peccati originalis: non tamen esse de fide omnes tale peccatum contrahere actu, & de facto, cum probabile sit B. Virginem illud non contraxisse.

Sed communior est sententia Ferrariensis 4. Contra gentes, cap. 50. doctrinam fidei intelligendam esse de facto: quo tamen non obstante dici potest B. Virginem peccatum originale non contraxisse, quia speciali priuilegio exempta fuit à lege cõmuni, secundum quam omnes, solo Christo excepto, peccatum originale contrahunt. Quod explicari potest exemplo sũpto ex Genes. 7 ex quo constat aquis diluuij opertos fuisse omnes montes, & vniuersos homines mortuuos excepto Noë & qui cum eo erant in arca: quo tamen non obstante probabile est Paradisum terrestrem adhuc stare, & ibi seruatum fuisse, & non fuisse mortuum Henoch. Quid ergo mirum si B. Virginem, quam S. Damascenus Orat. de dormitione B. Mariæ appellat *Noui Adam Paradisum animatum*; excipiamus ab vniuersali inundatione peccati originalis, non obstante exceptione illa, omnes præter solum Christum?

AR-

Vtrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculosè, contraheret peccatum originale.

Conclusio est negans

COlligitur ex Conc. Trid. Seff. 6. c. 3. vbi sic dicitur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti.* Si enim aliquis ex humana carne miraculosè formaretur, non nasceretur ex semine Adæ propagatus. Seminis autem nomine semen virile intellige, quod solum habet virtutem actiuam, saltem principalem. Vnde etiam si quis miraculosè formaretur ex semine solius mulieris non contraheret peccatum originale: nam etsi quidam arbitrentur semen matris actiuè concurrere ad generationem; quia tamen minus principaliter concurrit, non sufficit ad contractionem peccati originalis: propter quod Christus qui non ex virili semine, sed ex purissimis B. Virginis sanguinibus fuit miraculose conceptus, ex vi suæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis miraculosè formaretur ex semine virili peccatum originale contraheret; si tamen tale semen ad formationem hominis actiue cõcurreret, vt si semen sterile miraculosè prolificum redderetur, vel decium

à viro infunderetur diuina virtute matrici mulieris absentis. Si enim ex semine virili solum materialiter concurrente miraculosè formaretur homo per conuersionem virilis seminis in ipsum; similem ei qua vxor Loth conuersa est in statuam salis, idem de illo videtur dicendum, ac de formato ex quacumque alia parte carnis humanæ.

ARTICVLVS V.

Vtrùm si Adam non peccasset. Hema peccante filij originale peccatum, contraherent.

Conclusio est negans.

Coonuincit illam locus adductus in argum, *Sed contra*, ex cap. 5. Epist. ad Rom. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit*. Si enim fœmina peccatum originale in prolem transmitteret, non per vnum hominem sed per duos intrasset. Præterea verba hæc non possunt nisi ad virum referri: nam per nomen *Vnum*, quod tam in Græco quam in Latino textu est generis masculini, determinatur nomen homo ad standum pro viro, quamuis absolute vtrique, viro scilicet, & mulieri commune sit, sicut & nomen Hæbraicum Adam, vt colligitur ex Gen.

Gen. 3. v. 2. Nec obstat Sanctos Hieron. & Ambros. ibi per hominem Heuam intelligere: nam commentaria illa non censentur esse prædictorum sanctorum. Non obstat etiam illud Ecclesiastici 25. vers. 33. *A muliere initium factum est peccati*: Nam hoc intelligendum est per modum occasionis, & suasionis, non verò per modum principij transfusionis.

Si quæras, an cum Heua peccauerit prius quam Adam, amiserit tunc iustitiam originalem? Respondetur; illam amisisse: nam vt diximus 1. par. quæst. 100. ar. 1. iustitia originalis, vel erat idem habitus secundum rem cum gratia: vel si ab ea realiter distinguebatur; non tamen ab ea poterat separari: ergo cum Heua statim ac peccauit, antequam peccaret Adam, gratiam amisserit, etiam amisit iustitiam originalem. Nec obstat, Heuam non cognouisse se esse nudam, nec erubuisse quousque Adam peccauit: nam ex Dei speciali permissione factum est, vt Heua non statim sentiret motus inordinatos, nec verecundaretur, vt sic vir per illam posset tentari, sicut ipsa per serpentem tentata est. Vel potuit per breue tempus natura destituta iustitia originali esse absque motibus inordinatis, & erubescentia.

Si quæras secundo, an si Adam genuisset aliquos filios ante peccatum, & postea peccaret, eius filij amitterent iustitiam originalem, & nepotes ex prędictis filijs geniti post Adæ peccatum contraherent o-

ri-

riginale? Respondetur, filios Adæ genitos ante peccatum eius non fore amissuros iustitiam originalem: nam si essent adulti quando Adam peccaret, possent actuali transgressioni Adæ repugnare, & tunc diligere Deum super omnia ex charitate; ergo non posset in eos transfundi peccatum Adæ. Si vero essent paruuli, cum Adam solum traducat peccatum in posteros traducendo naturam, in filios autem iam genitos non traducat denuo naturam (propagationem enim naturæ humanæ, vt ait D. Thom in 2. dist. 32. qu. 1. art. 1. ad 2. *Impossibile est reiterari circa eundem hominem*) nec peccatum traduceret quo, gratia, & iustitia originali, cum qua erant geniti, priuarentur; hæc enim iam esset donum personæ, quod non nisi per peccatum personæ amitteretur, & non esset sicut ius nobilitatis, quod habet filius dependenter à patre, eo quod in Republica, in ordine ad quam ius nobilitatis perficit hominem, filius reputatur vt aliquid patris, quod non est in ordine ab bona supernaturalia, quæ filius non habet dependenter à patre, quo ad conseruationem, vel amissionem. Vnde sicut modo teste D. August. Epist. 23. *Semel perceptam paruulus gratiam non amittit nisi propria impietate*: ita nec tunc amitteret nisi propria impietate. De nepotibus ex prædictis filijs natis non caret probabilitate, in prædicto casu non fore contracturos peccatum originale: nam producerentur virtute seminis non infecti, & de-

cis-

cis ab Adam iusto ante peccatum. Probabilius tamen est, peccatum originale fore contracturos. Tum quia filij Adæ solum haberent iustitiam, vt donum personale, & solum in Adamo esset vt donum naturæ; ergò Adamo peccante amitteretur, vt donum naturę, & sic iam vltra non posset traduci cum natura. Tum etiam, nam Adam mouet ad generationem, & qui modo concipitur fit Adæ filius; ergo cum tunc Adam iam esset peccator, filius fieret Adæ peccatoris, & sic acciperet naturam infectam, quicumque, & a quocumque postero Adæ generaretur. An verò tunc semen esset infectum, quidam negant, & dicunt, vt contrahatur peccatum originale, non requiri seminis infectionem, sed sufficere, vt virtute seminis fiat homo membrum capitis actu infecti, Adæ scilicet peccatoris. Sed cum infectio seminis non sit aliqua qualitas positiua in eo, sed virtualis continentia naturæ, quam comitatur peccatum, negari non posse videtur, semen illud esse infectum. Nec est inconueniens sic infici postquam est separatum ab Adam, cum solum dicatur infectum ob relationem, quam dicit ad suum principium, & relatiuè mutari posit vnum extremum ex sola mutatione facta in alio extremo: vnde per solam mutationem Adæ de iusto in peccatorem poset semen ab eo iam decisum, & separatum fieri de non infecto infectum.

QVAE-

QVÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum originale sit habitus.

Conclusio est affirmans.

HAbitus hic concupiscentia est, de qua art. 3. dicitur esse peccatum originale materialiter: vndè hic in arg. *Sed contra* D. Thom. probat peccatum originale esse habitum, quia vt dicit D. August. *Secundum peccatum originale paruuli sunt concupiscibiles, etsi non actu concupiscentes*. Constat autem concupiscentia concupiscibiles esse: Quia tamen prius vniuersaliora sunt pertractanda, ideo prius inquirit D. Thom. an peccatum originale sit habitus, & postea in art. 3. an sit concupiscentia, hæc enim illo inferior est.

Di-

Dubium quid sit huiusmodi habitus, vel concupiscentia.

1

VAriæ sunt de hac re Doctorum sententiæ: Prima, hunc habitum, vel concupiscentiam esse qualitatem quandam supperraditam potentijs, quam morbidam appellant causatam à morbida qualitate, quam constituunt in semine. Hanc tenent nonnulli præsertim Nominales cum Magistro in 2. dist. 30. & 31. Probant 1. ex D. August. lib. 1. namque de nupt. & concup. cap. 25. vt ostendat concupiscentiam, quę manet in nobis, auferri posse, sicut reuera non erit in beatitudine, ait: *Non enim substantialiter manet sicut aliquod corpus vel spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis sicut languor.* Et lib. 6. contra Iulianum cap. 7. idem in principio dicit, & in medio de eadem concupiscentia subdit: *Qualitas affectionalis mali de substantia ad substantiam non migrando transit, sicut de parentibus morbidis morbida soboles procreatur.* Ergo sicut ægritudo & languor qualitas est superaddita, ita & concupiscentia habitualis.

Secundò, concupiscentia non est substantia, nam non est in Christo nec in beatis, nec fuit in primis parentibus ante peccatum, nec appetitus sensitiuus ob eandem rationem: nec actus, quia manet; ergo qualitas quædam inordinata inclinans appetitum sensitiuum ad actum deformem

tanquam habitualis dispositio illi super addita.

Secunda sententia est: hunc habitum, seu concupiscentiam non esse qualitatem superadditam potentijs, sed ipsam earum inclinationem ad bona sensibilia præter, & contra imperium rationis vehementiorem quam esset in puris naturalibus, sicut fames canina est ipsa inclinatio ad cibum vehementior, quam natura postulat, & febris est calor ipse maior quam naturę congruat. Probatur 1. Homo post peccatum Adæ mansit vulneratus in naturalibus, vt cum Beda in cap. 10. Lucæ asserunt communiter Theologi; ergo cum vulnus lęsio sit, & dispositio præter naturam, concupiscentia, quæ vulnus est appetitus sensitiui, inclinatio erit præter naturam illius, vehementior scilicet, quam esset in puris naturalibus.

Secundò, appetitus sensitiuus Adæ post primum peccatum mansit cum maiori propensione ad obiectum sensibile, quam si esset in puris naturalibus, nam vt docet D. Thom. infra quæst. 85. ar. 1. inclinatio naturalis ad virtutem minuitur per peccatum, ac per consequens per ipsum vehementior fit inclinatio ad obiectum sensibile; ergo, & noster appetitus sensitiuus habet similem maiorem propensionem causatam ex primo Adæ peccato, quod in nos transfusum est originale.

Tertia sententia est: hunc habitum, seu concupiscentiam esse vehementiorem in-

inclinationem ad bona sensibilia, quam haberent potentiæ in puris naturalibus; non tamen esse inclinationem omnium potentiarum animæ, sed solum sensitiuarum.

Probatur 1. nam vt ait D. Thom. qu. 4. de Malo ar. 2. ad 7. *Concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium à retinaculo iustitiæ originalis*. Et hic, ar. 3. inquit, concupiscentiam esse inordinationem aliarum virium à voluntate: sed hæ sunt vires sensitiuæ; ergo, &c.

Secundò, in voluntate non est naturalis inclinatio ad obiectum præter ordinem rationis, sed solum ad bonum rationi conforme; ergo nec quæ ad concupiscentiam spectare possit. Antecedens probatur. Tum ex D. Thom. supra qu. 71. art. 2. ad 3. asserente, inclinationem contra ordinem rationis esse naturæ sensitiuæ. Tum etiam, quia aliàs in voluntate essent ponendę virtutes morales, sicut in appetitu sensitiuo. Tum deinde, nam in voluntate essent duę inclinationes non subordinatę, cum non constet quęnam illarum sit vniuersalis, & quę particularis. Tum denique, nam appetitus totius non inclinatur in bonum partis, quando illud cedit in detrimentum totius, ergo voluntas, quę est appetitus totius, non inclinatur in bonum sensibile quando coniungitur ei malum rationis, nam hoc est malum totius, sed solum quando est conforme rationi.

Dicendum tamen est 1. Huiusmodi ha-

set in posteros simul cum natura (si Adam scilicet non peccasset) *ita etiam inordinatio opposita*, scilicet traducitur nunc post Adæ peccatum; ergo sicut modo,quamuis proximi parentes iusti sint, simul cum natura traducitur peccatum originale; ita tunc traducenda esset iustitia originalis, etiam si proximi parentes essent peccatores. Cõfirmatur. Solus Adam erat caput quantũ ad traductionem iustitię, vel peccati originalis; ergo si ipse non peccasset, etiam si aliquis ex eius posteris peccaret,eius peccatum non traduceretur in posteros.

Ad auctoritatem verò D. Thom. quidã respondent S. Doctorem illam sententiam retractasse hic. Alij videntes Diu. Thom. quæst. 4. de Malo art. 8. negare hoc quod dicitur in 5. argumento: *Si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, & talem transmisisset in posteros*; sibi persuadere non possunt sequente quæstione 5. contrarium asseruisse. Vndè dicunt, verba illa *Eo non peccante*, non esse intelligenda absolutè,sed post primum peccatum. Sed hæc interpretatio textui repugnat. Aliter interpretari potest; loqui scilicet de aliquo ex posteris Adæ, qui ab illo natus esset antequam Adam peccaret,si enim hic filius Adæ peccasset, Adam non peccante antequam ipse natus esset, peccante tamen postea, ipse quidem moreretur propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter pecca-

catum originale quod contraherent ab Adam, vt infra dicemus art. 5.

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum primi parentis trãseat per originem in omnes homines.

Conclusio est affirmans.

HAnc secundum fidem certam esse his verbis asserit D. Thom. *Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines præter solum Christum ex Adam deriuati peccatum originale ex Adam contrahunt.* Idem asserit S. August. lib. de perfectione iustitiæ circa finem, & lib. 2. contra Iulianum prope finem cum vndecim Patribus, quos ibi refert.

Quomodo autem non obstante hac fidei doctrina communi, probabiliter sustineri possit B. Virginem fuisse conceptam sine peccato originali, vt constat ex Concil. Trid. Sess. 5. ad finem Decreti de peccato originali, & ex Const. Sixti IV. Pii V. Pauli V. & Greg. XV. explicat Caiet. hic dicens; fidei doctrinam communem intelligendam esse de debito, sicque illa non obstante probabiliter posse dici B. Virginẽ de facto non contraxisse peccatum originale. Hoc quidam impugnant, nam se-

que-

quaeretur, non esse de fide Petrum, & Ioãnem, & alios singulares homines actu, & de facto contrahere peccatum originale, cuius oppositum colligitur ex Conc. Trid. vbi supra. Sed existimo Caietanum solum voluisse asserere, licet sit de fide omnes, comprehendendo etiam B. Virginem, cõtrahere debitum peccati originalis: non tamen esse de fide omnes tale peccatum contrahere actu, & de facto, cum probabile sit B. Virginem illud non contraxisse.

Sed communior est sententia Ferrariensis 4. Contra gentes, cap. 50. doctrinam fidei intelligendam esse de facto: quo tamen non obstante dici potest B. Virginem peccatum originale non contraxisse, quia speciali priuilegio exempta fuit à lege cõmuni, secundum quam omnes, solo Christo excepto, peccatum originale contrahunt. Quod explicari potest exemplo sũpto ex Genes. 7 ex quo constat aquis diluuij opertos fuisse omnes montes, & vniuersos homines mortuuos excepto Noë & qui cum eo erant in arca: quo tamen non obstante probabile est Paradisum terrestrem adhuc stare, & ibi seruatum fuisse, & non fuisse mortuum Henoch. Quid ergo mirum si B. Virginem, quam S. Damascenus Orat. de dormitione B. Mariæ appellat *Noui Adam Paradisum animatum*; excipiamus ab vniuersali inundatio ne peccati originalis, non obstante exceptione illa, omnes præter solum Christum?

A R-

ARTICVLVS IV.

Vtrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculosè, contraheret peccatum originale.

Conclusio est negans

COlligitur ex Conc. Trid. Sess. 6. c. 3. vbi sic dicitur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti.* Si enim aliquis ex humana carne miraculosè formaretur, non nasceretur ex semine Adæ propagatus. Seminis autem nomine semen virile intellige, quod solum habet virtutem actiuam, saltem principalem. Vnde etiam si quis miraculosè formaretur ex semine solius mulieris non contraheret peccatum originale: nam etsi quidam arbitrentur semen matris actiuè concurrere ad generationem; quia tamen minus principaliter concurrit, non sufficit ad contractionem peccati originalis: propter quod Christus qui non ex virili semine, sed ex purissimis B. Virginis sanguinibus fuit miraculose conceptus, ex vi suæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis miraculosè formaretur ex semine virili peccatum originale contraheret; si tamen tale semen ad formationem hominis actiue cõcurreret, vt si semen sterile miraculosè prolificum redderetur, vel decisum

à viro infunderetur diuina virtute matrici mulieris absentis. Si enim ex semine virili solum materialiter concurrente miraculosè formaretur homo per conuersionem virilis seminis in ipsum; similem ei qua vxor Loth conuersa est in statuam salis, idem de illo videtur dicendum, ac de formato ex quacumque alia parte carnis humanæ.

ARTICVLVS V.

Vtrùm si Adam non peccasset. Hema peccante filij originale peccatum, contraherent.

Conclusio est negans.

Coonuincit illam locus adductus in argum. *Sed contra*, ex cap. 5. Epist. ad Rom. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit*. Si enim fœmina peccatum originale in prolem transmitteret, non per vnum hominem sed per duos intrasset. Præterea verba hæc non possunt nisi ad virum referri: nam per nomen *Vnum*, quod tam in Græco quam in Latino textu est generis masculini, determinatur nomen homo ad standum pro viro, quamuis absolute vtrique, viro scilicet, & mulieri commune sit, sicut & nomen Hæbraicum Adam, vt colligitur ex Gen.

Gen. 3. v. 2. Nec obstat Sanctos Hieron. & Ambros. ibi per hominem Heuam intelligere: nam commentaria illa non censentur esse prædictorum sanctorum. Non obstat etiam illud Ecclesiastici 25. vers. 33. *A muliere initium factum est peccati*: Nam hoc intelligendum est per modum occasionis, & suasionis, non verò per modum principij transfusionis.

Si quæras, an cum Heua peccauerit prius quam Adam, amiserit tunc iustitiam originalem? Respondetur; illam amisisse: nam vt diximus 1. par. quæst. 100. ar. 1. iustitia originalis, vel erat idem habitus secundum rem cum gratia: vel si ab ea realiter distinguebatur; non tamen ab ea poterat separari: ergo cum Heua statim ac peccauit, antequam peccaret Adam, gratiam amisserit, etiam amisit iustitiam originalem. Nec obstat, Heuam non cognouisse se esse nudam, nec erubuisse quousque Adam peccauit: nam ex Dei speciali permissione factum est, vt Heua non statim sentiret motus inordinatos, nec verecundaretur, vt sic vir per illam posset tentari, sicut ipsa per serpentem tentata est. Vel potuit per breue tempus natura destituta iustitia originali esse absque motibus inordinatis, & erubescentia.

Si quæras secundo, an si Adam genuisset aliquos filios ante peccatum, & postea peccaret, eius filij amitterent iustitiam originalem, & nepotes ex prędictis filijs geniti post Adæ peccatum contraherent o-

ri-

riginale? Respondetur, filios Adæ genitos ante peccatum eius non fore amissuros iustitiam originalem; nam si essent adulti quando Adam peccaret, possent actuali transgressioni Adæ repugnare, & tunc diligere Deum super omnia ex charitate; ergo non posset in eos transfundi peccatum Adæ. Si vero essent paruuli, cum Adam solum traducat peccatum in posteros traducendo naturam, in filios autem iam genitos non traducat denuo naturam(propagationem enim naturæ humanæ, vt ait D. Thom in 2. dist. 32. qu. 1. art. 1. ad 2. *Impossibile est reiterari circa eundem hominem*) nec peccatum traduceret quo, gratia, & iustitia originali, cum qua erant geniti, priuarentur; hæc enim iam esset donum personæ, quod non nisi per peccatum personæ amitteretur, & non esset sicut ius nobilitatis, quod habet filius dependenter à patre, eo quod in Republica, in ordine ad quam ius nobilitatis perficit hominem, filius reputatur vt aliquid patris, quod non est in ordine ab bona supernaturalia, quæ filius non habet dependenter à patre, quo ad conseruationem, vel amissionem. Vnde sicut modo teste D. August. Epist. 23. *Semel perceptam paruulus gratiam non amittit nisi propria impietate*: ita nec tunc amitteret nisi propria impietate. De nepotibus ex prædictis filijs natis non caret probabilitate, in prædicto casu non fore contracturos peccatum originale: nam producerentur virtute seminis non infecti, & de-

cis-

cisi ab Adam iusto ante peccatum. Probabilius tamen est, peccatum originale fore contracturos. Tum quia filij Adæ solum haberent iustitiam, vt donum personale, & solum in Adamo esset vt donum naturæ; ergò Adamo peccante amitteretur, vt donum naturę, & sic iam vltra non posset traduci cum natura. Tum etiam, nam Adam mouet ad generationem, & qui modo concipitur fit Adæ filius; ergo cum tunc Adam iam esset peccator, filius fieret Adæ peccatoris, & sic acciperet naturam infectam, quicumque, & a quocumque postero Adæ generaretur. An verò tunc semen esset infectum, quidam negant, & dicunt, vt contrahatur peccatum originale, non requiri seminis infectionem, sed sufficere, vt virtute seminis fiat homo membrum capitis actu infecti, Adæ scilicet peccatoris. Sed cum infectio seminis non sit aliqua qualitas positiua in eo, sed virtualis continentia naturæ, quam comitatur peccatum, negari non posse videtur, semen illud esse infectum. Nec est inconueniens sic infici postquam est separatum ab Adam, cum solum dicatur infectum ob relationem, quam dicit ad suum principium, & relatiuè mutari posit vnum extremum ex sola mutatione facta in alio extremo: vnde per solam mutationem Adæ de iusto in peccatorem poset semen ab eo iam decisum, & separatum fieri de non infecto infectum.

QVAE-

QVÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum originale sit habitus.

Conclusio est affirmans.

HAbitus hic concupiscentia est, de qua art. 3. dicitur esse peccatum originale materialiter: vndè hic in arg. *Sed contra* D. Thom. probat peccatum originale esse habitum, quia vt dicit D. August. *Secundum peccatum originale paruuli sunt concupiscibiles, etsi non actu concupiscentes*. Constat autem concupiscentia concupiscibiles esse: Quia tamen prius vniuersaliora sunt pertractanda, ideo prius inquirit D. Thom. an peccatum originale sit habitus, & postea in art. 3. an sit concupiscentia, hæc enim illo inferior est.

Du-

Dubium quid sit huiusmodi habitus, vel concupiscentia.

Variæ sunt de hac re Doctorum sententiæ: Prima, hunc habitum, vel concupiscentiam esse qualitatem quandam supperraditam potentijs, quam morbidam appellant causatam à morbida qualitate, quam constituunt in semine. Hanc tenent nonnulli præsertim Nominales cum Magistro in 2. dist. 30. & 31. Probant 1. ex D. August. lib. 1. namque de nupt. & concup. cap. 25. vt ostendat concupiscentiam, quę manet in nobis, auferri posse, sicut reuera non erit in beatitudine, ait: *Non enim substantialiter manet sicut aliquod corpus vel spiritus, sed affectio est quædam malæ qualitatis sicut languor*. Et lib. 6. contra Iulianum cap. 7. idem in principio dicit, & in medio de eadem concupiscentia subdit: *Qualitas affectionalis mali de substantia ad substantiam non migrando transit, sicut de parentibus morbidis morbida soboles procreatur*. Ergo sicut ægritudo & languor qualitas est superaddita, ita & concupiscentia habitualis.

Secundò, concupiscentia non est substantia, nam non est in Christo nec in beatis, nec fuit in primis parentibus ante peccatum, nec appetitus sensitiuus ob eandem rationem: nec actus, quia manet; ergo qualitas quædam inordinata inclinans appetitum sensitiuum ad actum deformem

 tan-

inclinationem ad bona sensibilia, quam haberent potentiæ in puris naturalibus; non tamen esse inclinationem omnium potentiarum animæ, sed solum sensitiuarum.

Probatur 1. nam vt ait D. Thom. qu. 4. de Malo ar. 2. ad 7. *Concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium à retinaculo iustitiæ originalis*. Et hic, ar. 3. inquit, concupiscentiam esse inordinationem aliarum virium à voluntate: sed hæ sunt vires sensitiuæ; ergo, &c.

Secundò; in voluntate non est naturalis inclinatio ad obiectum præter ordinem rationis, sed solum ad bonum rationi conforme; ergo nec quæ ad concupiscentiam spectare possit. Antecedens probatur. Tum ex D. Thom. supra qu. 71. art. 2. ad 3. asserente, inclinationem contra ordinem rationis esse naturæ sensitiuæ. Tum etiam, quia aliàs in voluntate essent ponendę virtutes morales, sicut in appetitu sensitiuo. Tum deinde, nam in voluntate essent duę inclinationes non subordinatę, cum non constet quęnam illarum sit vniuersalis, & quę particularis. Tum denique, nam appetitus totius non inclinatur in bonum partis, quando illud cedit in detrimentum totius; ergo voluntas, quę est appetitus totius, non inclinatur in bonum sensibile quando coniungitur ei malum rationis, nam hoc est malum totius, sed solum quando est conforme rationi.

Dicendum tamen est 1. Huiusmodi ha-

bitum, vel concupiſcentiam non eſſe qualitatem morbidam ſuperadditam potentijs earumque naturali inclinationi ad obiecta ſenſibilia præter ordinem rationis. Colligitur hoc ex D. Thom. hic in corp. & ad 1. & qu. 4. de Malo, ar. 2 ad 4. Probatur etiam, nam talis qualitatis ſupperadditæ, nulla poteſt aſsignari cauſa. Et quamuis poſsibilis eſſet talis qualitas, ſuperflua eſſet, abſque illa enim potentię deſtitutę iuſtitia originali ſunt pronę, & habiles ad concupiſcendum, & hæc pronitas, & habilitas eſt concupiſcentia habitualis. Confirmatur, Concupiſcentia quæ eſt in nobis, ſolum differt à libidine quę eſt in beluis, quia vt ait D. Aug. libro 4. contra Iulianum cap. 5. *Libido malum non eſt in beluis, quia non repugnat rationi, qua carent.* Sed libido in beluis non eſt qualitas ſuperaddita potentijs, & inclinationibus earum, ergo neque in nobis.

Dicendum eſt 2. Hunc habitum vel cõcupiſcentiam non eſſe inclinationem potentiarum ad bona ſenſibilia præter ordinem rationis vehementiorem quam eſſet in puris naturalibus. Probatur 1. quia aliàs homo in puris naturalibus, & in natura lapſa, non ſolum diſtinguerentur ſicut nudus, & nudatus: ſed hoc eſt contra communem Theologorum opinionem; ergo &c.

Secundò, remouens prohibens nullum tribuit inclinationem ad motum, ſed ſolũ aufert impedimentum, vt res ſecundum ſuam

ſuam naturalem inclinationem moueatur, vt patet in eo, qui remouet impedimentum, quod detinebat lapidem ne deorſum moueretur; ab eo enim non habet lapis, vt velocius deſcendat, quam deſcenderet, ſi non fuiſſet detentus, ſed peccatum originale ſolum eſt remouēs prohibēs gratia enim originalis continebat in officio appetitum ſenſitiuum, & alias hominis potentias, eaſque prohibebat ne mouerentur in obiectū ſenſibile præter ordinem rationis, hocque prohibens per peccatum fuit remotū, vt D. Thom. hic ad 3. ait; ergo nullam tribuit maiorem inclinationem homini ad proprios motus, ſed relinquit hominis potentias in ea inclinatione, quam habebant in puris naturalibus.

Tertio, ſi inclinatio ad obiectum pręter ordinem rationis eſſet in natura lapſa vehementior in potentiis hominis, quam in puris naturalibus, huius maioris intentionis deberet dari realis, & phyſica cauſa, ſicut datur maioris intenſionis quam habet calor præter naturam, qui eſt febris: ſed dari non poteſt, cum nulla realis virtus ſit in homine in natura lapſa, quæ non eſſet in puris naturalibus, eademque tunc eſſet ac modo corporis diſpoſitio & complexio: Vndè in 2. diſt. 32. quæſt. 2. art. 1, ait D.Th. *fomes ſuper naturalia principia non ſupponit aliquid poſitiue in homine*; Ergo &c.

Dicendum eſt 3. Hunc habitum vel cōcupiſcentiam, non ſolum eſſe inclinationem appetitus ſenſitiui, ſed etiam omniū

potentiarum quæ possunt esse subiectum peccati, immo & essentiæ animæ, quatenus talium potentiarum principium est. Probatur ex D. Th. hic enim ait, peccatũ originale materialiter sumptum pro concupiscentia esse habitum, non quidem superadditum potentiæ, quo potentia ad agendum inclinatur, sed quatenus habitus dicitur dispositio alicuius naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid; *Est enim quædam inordinata dispositio proueniens ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis iustitiæ*. Ergo sicut harmonia, quam efficiebat iustitia originalis, cõprehendebat omnes potentias quæ possunt esse subiectũ peccati; & animam ipsam quatenus erat earum principium, ita & concupiscentia. Licèt enim concupiscentia propria sit appetitus sensitiui concupiscibilis; communi tamen nomine inordinatio appetitus irascibilis potest dici concupiscentia, vt docet D. Thom. hic art. 3. ad 2. & idem est de inordinatione intellectus, vt colligitur ex eodem S. Doctore ibidem ad 3. & de inordinatione voluntatis, vt explicat Caiet. dicto artic. 3.

Dicendum est 4. Inclinationem potentiarum, quam concupiscentiam esse diximus, aliquo modo distingui à potentijs ipsis sicut Inclinationẽ naturalẽ ad aliquid à re, cuius est inclinatio, aliquo modo distingui, patet, nam talis rei naturam consequitur. Existimo tamen non distingui ab

ab illa realiter, sed sola ratione, eo modo, quo vnum,& ens sola ratione distingui diximus 1. par. q. 11. ar. 1. Nec obstat quod de inclinatione ad virtutem ait D.Th. infra q. 85. ar. 2. *Intelligitur vt medium inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, & tendit in bonum virtutis, sicut in terminum & finem*: Nam ad hoc sufficit distinctio rationis, sicut & hæc sufficit, vt vnũ concipiatur à nobis per modum passionis, quę vt sui principium & radicem supponit rationem entis.

De concupiscentia autem aliquid amplius afferendum est, nempe distingui ratione a potentiis etiam sumptis cum earũ inclinatione ad obiectum sensibile. Patet hoc ex D. Aug. sæpe asserente præsertim lib. 1. de nupt. & concup. cap. 25. concupiscentiam, quæ hic quotidie minuitur in proficientibus, in beatitudine totaliter esse auferendam, cum tamen constet tunc non auferri potentias, nec earum naturales inclinationes. Patet etiam ex D. Thom. in 2. distin. 30. quæstione 1. art. 3. ad 2. vbi docet concupiscentiam non esse vim concupiscibilem, sed habilitatem ipsam ad concupiscendum, quæ supra potentiam nihil aliud addit quam priuationem ordinis rationis, qua ablata manet potentia cum sua naturali inclinatione, non tamen concupiscentia.

Ad argumenta autem primæ sententiæ respondetur. Ad 1. D. August. nomine affectionis, & malæ qualitatis, & qualita-

tis affectionalis mali intelligire non qualitatem aliquam superadditam, appetitui sensitiuo, sed appetitum ipsum sensitiuum quatenus non plenè subijcitur rationi, sed præter & contra eam fertur in obiectum sensibile destitutus iustitia originali; reipsa enim appetitus ipse qualitas est, & dispositio seu habilitas ad inordinatè concupiscendũ, quam habet post Adæ peccatum, large qualitas dici potest, licet vt diximus, supra potentiam solũ addat priuationem ordinis rationis.

Ad 2. respondetur: concupiscentiam nõ esse substantiam nec appetitum, aut alias potentias absolutè sumptas secundum earum entitatem, sed vt subsunt imperfectioni, & priuationi rectitudinis, habilitatique ad inordinatè concupiscendum, qua ratione non sunt in Christo, & Beatis nec fuerunt in Adam ante peccatum.

Ad argumenta secundę sententiæ respõdetur. Ad 1. hominem dici vulneratum in naturalibus, non propter vehementiorem inclinationem potentiarum ad obiectum pręter ordinem rationis, quem haberent in puris naturalibus, sed propter destitutionem ordinis, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, quem habebant in natura integra, nam vt ait D. Tho. infra q. 85. ar. 3 *Ipsa destitutio vulneratio dicitur.* Quamuis autem vt ibidem ad 3. & q. 4. de Malo ar. 2. ad 1. ait S. Doctor, concupiscentia, per quam prona est vis concupiscibilis vt feratur in delectabile sensus præter ordinem

nem rationis,sit naturalis homini in quantum est animal, contra naturam tamen hominis est, in quantum est homo; vt sic enim naturale est ei, quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum rationem, & contra naturam, quod excedat limites rationis, & sic concupiscentia pertinet ad originale peccatum, & est vulnus naturæ. In puris vero naturalibus, nec vulneris, nec morbi rationem haberet, sicut nec pœnæ, quia debita non esset iustitia, qua cohiberetur sed esset mera imperfectio naturalis: sicut solutio tributorum in rustico pœna non est, sicut est in equite priuato iure nobilitatis ob aliquod delictum.

Ad 2. quidquid sit de antecedenti (nam locus D. Tho. non conuincit per vnum peccatum minui inclinationem ad virtutem, sed per plures actus, per quos fit inclinatio ad similes actus) respondetur negando consequentiam, quia peccatum illud respectu Adæ erat actus personalis: propius autem actus personæ illam inclinat ad similes actus eliciendos: tamen ille actus respectu nostri non poterat causare inclinationem, cum à nobis non eliceretur & maior inclinatio sit purè personalis sicut & omnes habitus acquisiti, vt colligitur ex D Thom. q. preced ar. 2.

Ad argumenta tertiæ sententiæ respondetur. Ad 1. D. Tho. ibi loqui de concupiscentia sumpta pro inclinatione, quę primo, & per se conuenit potentijs ad obie-

 ctum

ctum sensibile præter ordinem rationis, nō vt se extendit etiam ad eam, quæ ex coniunctione cum natura sensitiua conuenit voluntati, qua ratione nos hic de illa loquimur.

Ad 2. respondetur negando antecedens; sicut enim in appetitu sensitiuo hominis est duplex inclinatio naturalis : altera ad bonum sensibile abstrahendo ab ordine rationis, quę est illi propria : altera ad bonum sensibile vt est rationi conforme, quæ illi conuenit ex coniunctione cum natura rationali ita in voluntate hominis est duplex naturalis inclinatio : altera ad bonum rationis, quæ est illi propria vt voluntas rationalis est altera ad bonū cōueniens subiecto abstrahēdo ab ordine rationis, a qua procedūt naturales eius motus primo primi terminati ad obiectū præter ordinē rationis, quæ cōuenit illi, quia naturaliter est coniuncta cū natura sensitiua, & radicatur in essentia animę, quæ non solum dat esse rationale, sed etiam esse sensitiuum, & quatenus est appetitus totius. Ad 1. probationem dico : ex D. Thom. ibi colligi oppositum, cum homo etiam includat naturam sensitiuam, ac proinde vt illam includit, naturalis est illi talis inclinatio. Ad 2. probationem dico, cum voluntas non inclinetur in bonum sensibile, nisi quia aliqua pars totius, cuius ipsa est inclinatio, in bonum sensibile inclinatur, scilicet appetitus sensitiuus; non esse opus in ea ponere virtutes morales, sed sufficere quæ

sunt

sunt in appetitu sensitiuo; nam sublata difficultate ab hoc per virtutes morales, nulla manet difficultas in volũtate ad prosequendum bonum rationis proprium. Ad 3. probationem dico, istas duas inclinationes esse subordinatas: nam inclinatio in bonũ rationis est altior & superior, potestque reprimere motus naturales procedentes ex altera inclinatione: & hoc sufficit ad subordinationem earum, nec requiritur, vt vna sit vniuersalis & altera particularis. Ad 4. probationem dico: nec etiam appetitum naturalem partis inclinari in bonum partis, quando cedit in detrimentum totius, cum pars magis inclinetur ad conseruationem totius, quàm sui. Si quid ergo probaret argumentum, conuinceret etiam in appetitu sensitiuo non esse naturalem inclinationem ad bonum sensibile præter ordinem rationis. Vndè asserendum est, bonum partis per se, & directè non cedere in detrimentum totius, quod verò per accidens cedat, hoc non obstat, quo minus appetitus totius inclinetur naturaliter in illud: nam eo modo quo concedimus naturalem inclinationem partis in aliquod obiectum, debemus concedere naturalem inclinationem appetitus totius in idem obiectum.

Circa ar. 2. nihil se offert scribendum.

Vtrum originale peccatum sit concupiscentia.

Conclusio est affirmans.

EOdem modo quo ar. 1. dixit D.Tho. peccatum esse habitum, affirmat hic esse concupiscentiam, sicque explicat: *Peccatum originale materialiter quidē est concupiscentia, formaliter vero & deffectus originalis iustitia.*

Heretici nostri temporis præsertim Lutherani concupiscentiam peccatum originale formaliter esse dicunt. Sed oppositum si de concupiscentia, quæ manet in baptizatis sit sermo est diffinitum in Conc. Trid Sess. 5. can. 5. cuius initium est: *Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur reatum orig nalis peccati remitti negat; aut asserit non tolli totum id quod verum, & propriam peccati rationem habet, sed ill'ud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit.* Finis verò: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari quod verè, & propriè in renatis peccatū sit, sed quia ex peccato est. & ad peccatum inclinat. Si quis autē contrariū senserit, anathema sit.* Si autem peccatum originale formaliter

esset

esset concupiscentia, quæ manet in baptizatis, per baptismi gratiam non tolleretur totum id quod veram & propriam rationem peccati habet, & concupiscentia vere & proprie in renatis peccatum esset. Si verò sermo sit de concupiscentia, quæ est in non baptizatis, licet non sit expresse diffinitum: ex prædicta tamen definitione manifeste colligitur: eadem namque est concupiscentia ante & post baptismum, vnde ibidem ait Concilium: *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem hæc Sancta Synodus fatetur & sentit.* Quod verò manet, idé antea erat; ergo cum in baptizatis concupiscentia non sit peccatum originale formaliter, neque in non baptizatis tale peccatum erit.

Quomodo autem concupiscentia sit materiale peccati originalis, difficultate non caret. M. Soto lib. 1. de Natura & gratia c. 9. docet concupiscentiam vocari à S. August. & D. Thom. peccatum originale materialiter, sumendo materiale non in rigore, sed in ampla significatione, quia scilicet est effectus peccati. Alii dicunt ita vocari, quia in ipsa inest carentia iustitiæ originalis vt in proximo subiecto, sicut in peccato actuali materiale est actus ipse, in quo inest priuatio rectitudinis, vt colligitur ex D. Th. q. 4. de Malo ar. 2.

Du-

Dubium. An peccatum originale formaliter sit priuatio iustitiæ originalis.

PArtem negantem quidam tenent, & probant 1. In Concil, Trid. Seff. 5. can. 8. dicitur de peccato origanali, *Inest vnicuique proprium*: sed inesse solum conuenit accidenti reali & positiuo, cuius esse est inesse; ergo peccatũ originale eius reale positiuum est, non priuatio iustitiæ originalis. Confirmatur. D Thom. hic art. 1. docet peccatum originale esse habitum, & quandam inordinatam dispositionem, habere; quæ aliquid positiuè, sicut & habet corporalis ægritudo; ergo cum habitus & dispositio & ægritudo aliquid reale positiuum sit; vt pote ad primam qualitatis speciem spectans, peccatum originale aliquid reale positiuum erit, licet, vt modum intrinsecũ, includat priuationem, sicut & eam includit peccatum actuale.

Secundò, peccatum originale est eiusdem speciei cum peccato actuali Adę, sed hoc fuit aliquid reale positiuum: ergo & peccatum originale. Consequentia patet: aliàs enim plusquam specie ab illo differet, nam sic differunt priuatio, & ens positiuũ. Minor etiam constat: nam peccatum actuale Adę non fuit omissionis, sed commissionis, quod aliquid reale positiuum esse supra q. 71. art. 6. ostendimus. Maior

verò

verò probatur: peccatum originale nihil aliud est, quam peccatum habituale Adæ in nos transfusum: sed illud erat eiusdem speciei cum actuali, alias trãsacto actu non mansisset idem peccatum secundum speciem, ergo, & originale eiusdem speciei est cum actuali. Confirmatur per peccatũ originale est homo cõuersus ad creaturam tanquam ad vltimum finem: sed hoc fieri nequit per puram priuationem, talis enim conuersio aliquid reale positiuum est; ergo peccatum originale non est pura priuatio sed aliquid reale positiuum.

Tertio: priuatio iustitiæ originalis est pœna peccati originalis; ergo in ea non consistit peccatum originale formaliter. Antecedens docet D. Thom. infra q. 85. a. 5. & q. 87. ar. 7. & 2. 2. q. 164. ar. 1. Consequentia probatur: nam pœna est effectus peccati, & est à Deo, quod peccato conuenire nequit. Confirmatur: in baptizatis manet priuatio iustitiæ originalis, hæc enim illis non restituitur, cum vires inferiores in eis non sint subiectæ superioribus: at in illis non manet peccatum originale formaliter; ergo hoc non consistit in priuatione iustitię originalis.

Quarto: peccatum originale est determinatæ speciei, at si consisteret in priuatione iustitiæ originalis, non pertineret ad aliquam speciem peculiarem moris, nam iustitia originalis indifferenter inclinabat voluntatem humanam ad obediendum Deo in omni materia moris; ergo non con-

sistit

sistit in priuatione iustitiæ originalis. Confirmatur: In statu naturę integre tenebatur homo seruare iustitiam originalem, non aliquo peculiari pręcepto, sed omnibus pręceptis, quibus prohibebatur malum facere; ergo primum peccatum in Adamo, & consequenter originale, non consistit in priuatione iustitiæ originalis, sed in disconformitate ad legem, ob cuius transgressionem Adam priuatus est iustitia originali, nequit enim peccatum esse, quin sit contra legem.

Quintò, si pęccatum originale consistit in priuatione, hæc non est alia quam priuatio gratię, ergo nō iustitiæ originalis, nam hæc à gratia differt; quia perficiebat hominem inordine ad finem naturalem; gratia verò inordine ad finem supernaturalem Antecedens probatur: Tum quia peccatū originale est mors animæ, vt constat ex Concil. Trid. Sess. 5. can. 1. mors autem animæ in priuatione gratiæ & charitatis consistit. Tum etiam, quia quod primo, & per se aufertur per Baptismum est priuatio gratiæ & charitatis, peccatum autem originale est quod primo aufertur per baptismum. Tum denique, nam in paruulis non baptizatis priuatio gratię & auersio à Deo fine supernaturali habet rationem peccati, & non alterius quam originalis; ergo &c.

Dicendum tamen est 1. Peccatum originale formaliter non esse aliquid reale positiuum. Probatur 1. nam vt ait D. Thom

q. 5.

q. 5. de Malo art. 2. *In peccato originali non est conuersio, sed sola auersio vel aliquid auersioni respondens, scilicet destitutio animæ à iustitia originali, & ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis diuinæ*. At si aliquid reale positiuum esset, in eo non esset sola auersio, sed etiam conuersio, & sic ei deberetur pœna sensus; ergo &c.

Secũdo, quia vt ait idẽ S.D. de Malo q. 4. art. 2. *Peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum peruenit per originem ex peccato primi parentis.* Cumq; nihil aliud perueniat quam concupiscentia, & priuatio iustitię originalis, *Sequitur quod peccatum originale in hoc homine, vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiæ.* At si formaliter esset aliquid positiuum, aliquid aliud esset; nam concupiscentia non pertinet ad formale peccati originalis, sed eius quasi materiale, vnde ibidem subdit D. Thom. *Ita tamen quod carentia originalis iustitiæ est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale*.

Tertio, nam vt inquit D. Thom. infra q. 86. art. 2. ad 1. *Post actum peccati nihil positiuè remanet in anima nisi dispositio vel habitus*. Licet enim remaneat macula, tamen vt ibidem art. 1. ad 3. ait S. Doctor: *Macula non est aliquid positiuè in anima*; ergo præter concupiscentiam, quæ hic art. 1. habitus & dispositio appellatur nihil positiue remansit in Ada post actum peccati. At peccatum

catum originale nihil aliud est, quam id, quod transacto actu peccati, remansit in Adam, & ex illo in nos per originem traducitur, ergo cum solum materialiter sit concupiscentia, formaliter non erit aliquid reale positiuum.

Quartò, si peccatū originale esset aliquod reale positiuum, eius entitatis Deus esset causa efficiens, sicut est entitatis peccati actualis, sed nihil est in peccato originali, cuius Deus sit causa efficiens; ergo non est aliquid reale positiuum. Minor probatur: nam si esset, illius Deus solus esset causa principalis, nam in spiritum solus Deus potest agere, & aliquid producere vt causa principalis: at si hoc modo produceret entitatem peccati originalis in anima, ipsius peccati causa esset, sicut si solus ipse produceret entitatem peccati actualis, causam peccati esse sequeretur. quod tamen contra fidem est; ergo &c. Confirmatur: non est aliqua causa productiua morbidæ qualitatis superadditæ essentiæ & potentijs animæ; ergo nec entitatis, quę sit peccatum originale, nam hæc etiam esset superaddita essentiæ, & potentijs animæ.

Dicendum est 2. Peccatum originale formaliter esse priuationem iustitiæ originalis. Probatur 1. ex D. Thom. hic, vbi sic habet: *Priuatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.*

Secundo probatur ex D. Anselmo lib. de

cor-

conceptu virginali cap. 2. & 3. & 26 vbi ait: *Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi ipsam, quam supra posui factam per inobedientiam Adæ iustitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes filij sunt iræ.*

Tertio probatur: Peccatum originale formaliter nihil aliud est, quam peccatum habituale, seu macula, quæ post actum peccati mansit in Adam, & in nos per generationem seu originem traducitur, sed illud peccatum habituale, seu macula nihil aliud erat quam priuatio iustitiæ originalis; ergo & peccatum originale. Minor probatur: macula, vt docet D. Thom. infra quæst. 86. ar. 1. ad 1. *Significat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam quæ est peccatum.* Sed nitor animæ, cuius priuatio est macula peccati originalis nostri, & habitualis Adæ, non est alius quam qui erat, aut esset à iustitia originali, quam Adam sibi, & nobis amisit; ergo peccatum originale, formaliter est priuatio iustitiæ originalis. Probatur minor: nam est priuatio nitoris, quo erat, vel esset natura integra, hic autem à sola iustitia originali erat, nam gratia, vt gratia non efficit naturam integram, cum sit modo in iustis, in quibus non est integra natura. Vndè licet macula peccatorum nostrorum propriorum primò, & per se consistat in priuatione gratiæ, nam vt ait D. Thom. in 4. dist. 18. quæst. 1. ar. 2. quæst. 1. *Ipsa macula quantum in se est, non ponit de essen-*

tia

tia sua nisi priuationem gratiæ. Macula tamen peccati originalis primo, & per se est priuatio iustitiæ originalis, quæ naturam integram efficiebat, gratiæ vero solum ex consequenti, quia iustitia originalis, vel erat idem habitus realiter cum gratia, vel si realiter ab ea distinguebatur, non poterat ab illa separari, vt diximus 1. par. qu. 100. ar. 1.

Ad 1. vero respondetur: ibi verbum illud *inest* non sumi propriè pro inhærentia realis accidentis, sed communiter, vt se extendit etiam ad esse priuationum in subiecto, qua ratione dicimus, inesse cœco cæcitatem. Ad confirmationem dico: D. Thom. ibi loqutum fuisse de peccato originali materialiter, eodem enim modo ibi ait esse habitum, quo hic dicit esse concupiscentiam. Cum vero ait habere aliquid de priuatione, & aliquid positiuè, de illo loquitur adæquatè sumpto, vt constat ex materiali, & formali, qua ratione de illo ait quæst. 4. de Malo ar. 2. *Nihil est aliud, quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiæ*.

Ad 2. respondetur: peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & vniuersaliter peccatum habituale, & actuale ex quo relinquitur, esse eiusdem speciei eodem modo quo supra q. 72. ar. 6. diximus peccatum omissionis, & commissionis esse eiusdem speciei, quia scilicet ad speciem ad quam pertinet commissio, reductiuè spectat omissio, nam priuatio, & negatio

non

non habet speciem per se, sed reducitur ad speciem entis positiui, ad quod sequitur. Ad confirmationem respondetur: in peccato originali adæquatè sumpto claudi conuersionem habitualem ad creaturam tanquam ad vltimum finem; hanc tamen conuersionem nihil aliud esse quam materiale peccati originalis, nempe concupiscentiam: non quidem absolutè, & secundum se, sed vt subest priuationi iustitiæ originalis, quæ est formale originalis peccati: sicut in actu peccati tendentia ad obiectum non est conuersio ad creaturam tanquam ad vltimum finem, si absolutè & secundum se consideretur, sed vt stat sub auersione. Et sicut tendentia ad obiectum, quæ est materiale peccati actualis, potest esse absque culpa, vt patet in motibus primo primis, & in actibus factis cum ignorantia inuincibili: ita concupiscentia, quę est materiale peccati originalis potest esse absque culpa, vt patet in baptizatis iustis. Si verò de peccato originali solum formaliter accepto loquamur, asserendum est, in illo solum dari conuersionem interpretatiuam ad creaturam tanquam ad vltimum finem, quæ licet concipiatur ad modum alicuius positiui, tamen formaliter nihil est pręter priuationem, & auersionem. Et hęc auersio vocatur conuersio interpretatiua, quia est sufficiens fundamentum, vt possimus interpręt ari voluntatem pueri, dicendo magis esse affectam ad creaturam, quam ad Deum; & hoc sufficit vt

par-

paruulus in originali peccato existens dicatur habere creaturam pro vltimo fine.

Ad 3. Respondetur: priuationem iustitiæ originalis dupliciter posse sumi, nempe physice, & moraliter. Priuatio physica nihil aliud est, quam carentia iustitiæ originalis in subiecto apto nato; priuatio verò moralis vlterius dicit in subiecto obligationem, vel debitum habendi talem iustitiam. Priuatio ergo physica pœna est peccati originalis; priuatio verò moralis est ipsum peccatum originale. Priuationis physicę Deus causa est; non tamen moralis: quia Deus non tenetur iustitiam in homine conseruare, sed eam potest illi auferre in pœnam peccati, & etiam absque pręcedente peccato. Priuatio denique physica, quę est pœna originalis peccati, priuationem moralem, quę est ipsum peccatum originale pręsupponit; prius enim est saltem nostro modo intelligendi, priuationem illam esse voluntariam voluntate primi parentis, quam infligi vt pœnam, & prius intelligitur esse ab homine, qui debet iustitiam habere, quam à Deo, qui non tenetur talem iustitiam in homine conseruare, eamque in pœnam aufert, & iuste eam illi aufert. Ad confirmationem respondetur negando maiorem, si sermo sit de priuatione iustitiæ originalis quantum ad formale, in qua consistit ratio culpę, & peccati originalis: nam vt ait D. Thom. in 2. dist. 32. quęstione 1. artic. 1. ad 1. *In originali iustitia erat aliquid quasi formale,*

scilicet ipsa rectitudo voluntatis, & secundum hoc sibi opponitur culpæ deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materialiter, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus & quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia, & fomes. Quamuis ergo non restituatur originalis iustitia quantum ad id quod materiale in ipsa erat; restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cuius priuatione ratio culpæ inerat. Vel respondetur 2. In Baptizatis manere priuationem physicam iustitiæ originalis: quam multi existimant esse habitum realiter distinctum à gratia; non tamen priuationem moralem, in qua diximus consistere peccatum originale.

Ad 4. respondetur negando minorem; licet enim priuatio iustitiæ originalis, si consideremus illam præcisè, non pertineat ad aliquam peculiarem speciem moris; si tamen consideremus illam in ordine ad suam causam, scilicet peccatum Adæ, ex quo causatur, sic reductiue pertinet ad speciem, ad quam spectat peccatum actuale Adæ, sicut & quodcumque peccatum habituale reducitur ad speciem, ad quam pertinet peccatum actuale ex quo causatur, furti videlicet, aut mechiæ, aut gulæ, &c. Ad confirmationem nego consequentiam: nam etiam modo non tenemur conseruare gratiam aliquo peculiari pręcepto; & tamen peccatum habituale seu macula peccati consistit in priuatione gratiæ, non quidem absolute, &

& solum, sed inordine ad suam causam, quę est peccatum actuale, ratione cuius ordinis disconformitatem priuatiuam ad legem, seu carentiam conformitatis ad legem habet talis priuatio, sicque saluatur aliquo modo contra legem esse.

Ad 5. Respondetur negando antecedens. Ad 1. probationem dico peccatum originale esse quidem mortem animę, & priuationem vitæ gratiæ; non tamen primo, & per se, sed consequenter. Ad 2. probationem dico; rationem ob quam primo aufertur priuatio gratię esse, quia per Baptismum producitur gratia quæ est radix rectitudinis contrarię obliquitati peccati originalis, non quia peccatum originale primo, & per se consistat in priuatione gratiæ. Ad 3. probationē dico: auersionem à Deo fine supernaturali, & priuationem gratiæ pertinere ād peccàtum originale, non primo, & per se, sed consequenter.

Circa articulum quartum nihil se offert dicendum.



QVAE-

QVÆSTIO LXXXIII.

De subiecto originalis peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima.

Conclusio est negans.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ, quam in potentijs.

Conclusio est affirmans.

Dubium. An hæc conclusio vera sit.

PArtem negantem tenent Scotus in 2. dist. 32. quæst. 1. Durandus dist. 31. quæst. 3. & nonnulli recentiores.

Probant 1. ex D. Anselmo lib. de Concep. virgin. cap. 3. vbi sic habet: *Iustitia non potest esse nisi in voluntate, &c.* quare

 nec,

nec iniustitia. Et loquitur de iniustitia, quæ est peccatum originale; sentit ergo hoc non esse immediatè in essentia animę, sed in voluntate.

Secundò, iustitia originalis primo, & immediatè est in voluntate, & non in essentia animæ; ergo & peccatum originale, quod est priuatio iustitiæ originalis. Antecedens probatur: in essentia animæ, vt est prior natura voluntate non potest iustitia originalis habere aliquem effectum formalem; nam esse supernaturale tribuit illi gratia, & esse naturale habet anima ante iustitiam originalem; ergo nec in illa esse primo, & immediatè.

Tertiò, primum peccatum Adæ habituale non fuit immediatè in essentia animæ sed in voluntate: ergo nec originale in nobis, est enim eiusdem rationis cum illo.

Quartò, omne peccatum includit deformitatem ad legem: sed hæc etiam si habitualis sit, non potest conuenire essentiæ animæ nisi media voluntate & potentijs: sine his enim anima non potest seruare, nec transgredi legem, nec illi conformem aut difformem esse; ergo nec peccatum originale.

Quinto, nulli peccato cõuenit esse voluntarium ratione essentiæ, sed ratione voluntatis; ergo cum de ratione omnis peccati sit esse voluntarium, omne peccatum est in essentia animę ratione voluntatis, & nullum est immediatè in animæ essentia, sed media voluntate.

Dicen-

Dicendum tamen est: Veram esse conclusionem D.Thom. Cuius rationem vt percipias aduerte: animæ essentiam vt distinctam contra potentias esse capacem culpæ; cum enim, vt hic §. *Ad primum* ait Caiet. anima secundum essentiam sit rationalis, & primum principium ac subiectum actuum moralium malorum, oportet esse subiectum capax culpæ saltem mediante potentia, ita vt potentia sit subiectum quo, & anima subiectum quod. Vndè D. Anselmus lib. de Concep. virg. cap. 3. inquit: *Nihil dicitur iustum vel iniustum nisi voluntas aut propter voluntatem iustam vel iniustam; Per hanc dicimus iustum vel iniustum hominem vel Angelum, iustam vel iniustam animam*. Cum ergo anima sit capax culpæ, ratio ob quam culpa actualis conuenit animę medijs potentijs est, quia non est per se ipsam immediatè operatiua; si autem anima absque media potentia, esset principium culpę actualis, immediatè esset capax culpæ actualis; Vndè si aliqua culpa sit quam non medijs potentijs habet anima, subiectum illius immediatum esse potest, Hoc supposito, ratio Diu. Thom. est. Peccatum originale causatur per originem, ad nosque ex Adam per generationem traducitur, & non conuenit animæ per actum proprium virium eius; ergo illud animæ quod primo attingitur ab origine hominis est primum & immediatum subiectum originalis peccati: sed origo primo attingit animam, vt termi-

 num

num generationis: licet enim non attingat illam secundum eius entitatem & esse secundum se, qua ratione est terminus creationis, illam tamen attingit quo ad vnionem, seu quatenus vnitur corpori eique dat esse vt forma eius actu informans, qua ratione est terminus formalis generationis, ergo cum vniri corpori vt formam conueniat ei secundum essentiam propriã, & non secundum eius potentias, secundum suam essentiam erit anima primum & immediatum subiectum peccati originalis. Vide D. Thom. in 2. dist. 31. quæst. 2. art. 1. Confirmatur, paruulus qui concipitur prius natura intelligitur habere animã, quam potentias: sed in illo priori iam est infectus peccato originali, cum iam sit actu filius Adæ, vnde etiam si per miraculum Dei fieret, vt ab essentia animæ non resultarent potentiæ, paruulus non propterea à peccato originali esset immunis, sed eo ipso ac per actualem generationem fieret membrum Adę, peccato originali inficeretur: ergo prius natura est peccatum originale in essentia animæ, quam in eius potentijs.

Ad 1. vero respondetur cum D. Thom. quæst. 5. de Malo art. 4. ad 1. *Quod iustitia originalis non sic erat in voluntate, quin per prius esset in essentia animæ. Erat enim donum collatum naturæ.* Vndè cum Diu. Anselmus ait, iustitiam non posse esse nisi in voluntate, intelligendus est, non posse esse nisi sit in voluntate, aut primo & per se, aut ex cõse-

sequenti, nam nequit esse nisi in natura rationali habente voluntatem, ait namque ibidem. *At si iustitia & rectitudo voluntatis propter se seruata, nec ista rectitudo potest esse nisi in rationali natura; ergo non est ulla natura susceptibilis iustitiæ præter rationalem.* Idem est de iniustitia.

Ad 1. respondetur negando antecedens cum Diu. Thom. hic ad 2. vbi sic habet: *Originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ: erat enim donum diuinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ.* Ad probationẽ nego antecedens: nam etiamsi sit habitus realiter distinctus à gratia, potest habere in anima aliquem effectum formalem, nempe rectitudinem moralem in ordine ad finem naturalem, quam anima non habet secundùm se, sed solum esse naturale substantiale.

Ad 3. Caietanus hic art. 1. eiusdem rationis esse docet peccatum originale quod est in nobis cum peccato habituali Adę, nam vtrumque formaliter consistit in priuatione iustitiæ originalis, & subdit: *Vndè minus correctè loqui videtur, qui peccatum originale ab Adam negat, eo quod in eo non fuerit per originem. Modus enim quo fit peccatum originale non est de essentia, sicut nec ipsum fieri: quia non consistit in fieri sicut habitus.* Alii diuersæ rationis esse dicunt: quia priuatio iustitiæ originalis habet rationem culpę originalis, quatenus connotat voluntarium non voluntate propria, sed alterius; pri-

uatio autem iustitiæ originalis in primo parente connotabat voluntarium voluntate propria. Sed quicquid sit de hoc, respondetur negando consequentiam: quia peccatū Adæ eius animæ conueniebat per actum proprium virium eius; peccatum verò originale quod est in nobis, non sic conuenit animæ nostræ, sed per generationem, per quam traducitur, quæ primo attingit animam quo ad vnionem. Respondet etiam D. Thom. quæst. 4. de Malo art. 4. ad 5. *Quod in Adam persona corrupit naturam, & ideo in eo primo fuit corruptio in potentijs animæ quam in essentia. Sed in homine, qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam, & ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias*, Aduertè tamen, cum dicitur peccatum habituale Adæ, non fuisse immediatè in essentia animę, non sic intelligendum est, vt essentia animæ solum fuerit subiectum mediatum illius sicut actus peccati: nam sicut iustitiæ originalis immediatum subiectum erat anima, ita & priuationis illius, in qua peccatum habituale, seu macula peccati Adæ consistebat, sed quia primo fuit in potentijs priuatio nitoris & rectitudinis prouenientis à virtutibus fluentibus à iustitia originali, quam in anima priuatio nitoris & rectitudinis prouenientis ab ipsa iustitia originali, quæ aut est ipse habitus gratiæ, aut si ab eo realiter distinguitur, eodem modo se habet quantum ad hoc: ab illa enim fluunt virtutes rectifi-
can-

cantes potentias in ordine ad finem natu-ralem, sicut à gratia virtutes infusæ recti-ficantes potentias in ordine ad finem su-pernaturalem.

Ad 4. respondetur: priuationem con-formitatis ad legem, quæ habitualiter ma-net post actum peccati, includi in priua-tione nitoris prouenientis à lumine gratiæ in essentia animæ, & virtutū in potentijs, in cuius vtriusq nitoris priuatione macula seu peccatū habituale consistit; cum tamen in peccato habituali personali priuatio con-formitatis ad legem sequatur ex transgres-sione legis, quę fit per actum potentiæ pec-cantis, prius intelligitur esse in potentia quam in essentia animę; in peccato verò originali cum talis priuatio conformitatis ad legem non sequatur ex transgressione facta per actum voluntatis proprię, sed pri-mi parentis, & vt ait Diu. Thom. hic ad 1. *Motio voluntatis primi generantis per viam generationis perueniat primo ad essentiam ani-mæ*; ideò prius intelligitur talis priuatio esse in essentia animæ, quamuis hæc imme-diatè non possit legem trasgredi, cum non sit immediatè operatiua.

Ad 5. rsspondetur: peccatum originale, cum non sit voluntarium voluntate pro-pria sed voluntate Adę, posse esse in essen-tia animæ, & non media voluntate pro-pria, aut ratione illius.

Circa articulum 3. & 4. nihil se offert scribendum. Nec circa q. 84. & 85.

QVÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Conclusio est affirmans.

ARTICVLVS II.

Vtrum macula maneat in anima post actum peccati.

Conclusio est affirmans.

Dubium. Quid sit macula peccati.

VAriæ sunt de hac re Doctorum sententiæ. Prima est Durandi in 2. d. 42. q. 1. num. 5. Maculam non esse culpam, aut peccatum, sed peccati pœnam. Probat; Macula, si quæ ex peccato contrahitur, non est aliud, quam priuatio gratiæ: sed hæc pœna est, non culpa, ergo &c.

Secunda est Scoti in 4. dist. 14. quęst. 1. Maculam esse relationem quandam rationis

nis in anima obiecta diuino intellectui, & voluntati, vt ordinata ad pœnam correspõdentem peccato: ab hacque relatione ordinationis ad pœnam hominem denominari peccatorem. Probat 1. Quia D. August. in illud Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt etc.* inquit: Deum videre peccata esse ad pœnam imputare, auertere autem faciem à peccatis esse ea ad pœnam non reseruare, peccataque dici tecta, non quia Deus non videat, sed quia non vult animaduertere, id est punire; ergo macula secundum quam dicitur peccatum manere, & à qua homo peccator dicitur post actum peccati, nihil est aliud quam relatio rationis in anima ordinata à Deo ad pœnam condignam illi peccato.

Secundò, Si quis offendit magnum Principem cui correspondeat pœna magna, cessante illo actu nihil est in ipso, quo dicatur inimicus, nisi relatio rationis vt in obiecto ordinato ad pœnam per actũ principis offensi; ergo similiter in peccatore transacto actu peccati, quo Deum offendit, nihil est aliud, quam relatio ordinationis ad pœnam, quæ non realis sed rationis relatio est, quo peccator dicatur, in hacque proinde relatione macula peccati consistit, non quidem vt talis relatio est obligatio formaliter ad pœnam, nam vt sic dicitur reatus, sed vt est disconueniens ipsi animæ.

Nominales cum Scoto conueniunt, & solum ab illo discrepant, quod nolũt talem

ordinationem ad pœnam relationem rationis esse, sed solum extrinsecam denominationem sumptam ab actiua Dei ordinatione.

Tertia sententia est: maculam non esse priuationem gratiæ, nec relationem rationis ad pœnam, sed relationem rationis ad actum peccati præteritum non retractatú. Probant 1. Priuatio gratiæ est æqualis in omnibus qui sunt in peccato mortali, cum sit priuatio in facto esse sed macula peccati non est in omnibus æqualis; ergo non est priuatio gratiæ.

Secundò, priuatio gratiæ est immediatè in essentia animæ sicut & ipsa gratia: sed macula relicta ex peccato actuali non est immediatè in essentia animæ sed in volútate, sicut & ipsum peccatum actuale; ergo macula non est priuatio gratiæ.

Tertiò; gratia non est debita, neque est præceptum habendi gratiam; ergo cum macula, vtpote quæ est culpa habitualis, sit carentia debiti, non est priuatio gratiæ.

Quartò, si quis in puris naturalibus constitutus peccaret, contraheret maculam: at tunc non esset priuatio gratiæ; ergo macula non consistit in priuatione gratiæ.

Dicendum tamen est 1. Maculam non solum pœnam, sed verè culpam & peccatum habituale esse, à quo homo peccator dicitur. Probatur 1. ex Scriptura vbi peccata habitualia, quæ post actum peccati

ma-

manent in hominibus, appellantur sordes Tren. 1. v. 9. & Apoc. 22. v. 11. Inquinamenta Ezech. 36. v 25. & maculę Iosue 22. vers. 17. Psalm. 13. v. 2. Ecclesiast. 47. vers 22. ad Ephes. 5. v. 27. & Apoc. 14. v. 5. Purgari etiam huiusmodi peccata dicuntur, cum remittuntur Eccles. 47. v 13 & ad Hebræos 1. v. 3. Lauari & mundari ab eis quoque homines dicuntur, cum iustificantur Psalm. 50. vers. 4. & Ezech. 36. vers. 25.

Secundo probatur: Post actum peccati antequã sit remissum peccatum homo verè & propriè est & dicitur peccator, vndè Lucę 7. v. 37. dicitur: *Mulier quæ erat in ciuitate peccatrix* & ad Rom. 5. v. 8. *Cum adhuc peccatores essemus*, ergo id quo talis dicitur, verè & propriè culpa & peccatum est. At non est aliud quam macula; ergo &c. Minor probatur: si aliquid aliud esset, quo homo peccator constitueretur, id reatus esset, vt vult Durandus: non autem esse patet, nam vt ostendimus q. 86. a. 1. reatus non est formaliter culpa, sed eam & hominem per eam peccatorem constitutum supponit, sicut & meritum non est ipsa bonitas, sed eam & hominem bonum & iustum præsupponit, immo remissa culpa potest reatus manere saltem pœnæ temporalis. Si dicas maculam etiam supponere peccatum, vndè D. Thom. hic maculam docet esse effectum peccati. Respondetur: maculam effectum esse peccati actualis, hocque præsupponere, esse tamen

ipsum peccatum habituale, quo homo post actum peccati, qui peccantem illum denominabat, peccator constituitur. Reatus verò vtrumque peccatum actuale scilicet, & habituale præsupponit, vndè D. Thom. in 2. dist. 42. in expositione primę partis textus ait: *Macula est medium inter actum peccati, & reatum, quasi effectus actus & fūdamentum reatus*.

Dicendum est 2. Maculam peccati non esse ordinationem ad pœnam peccato debitam. Probatur. Ordinatio huiusmodi dupliciter sumi potest: nempe actiuè pro actu diuini intellectus aut voluntatis ordinantis: & passiuè prout denominat hominem ordinatum ad pœnam, siue sit solum extrinseca denominatio, vt volunt Nominales, siue sit relatio rationis, vt vult Scotus: sed neutro modo accepta est macula peccati; ergo &c. Minor probatur: Tum quia macula peccati à Deo non est, vnusquisque enim se ipsum peccando maculat, & Deus nulli est auctor immunditiæ: sed ordinatio ad pœnam quomodocumque sumatur à Deo est, quia ad pœnam ordinari aliquem ob culpam est secundum ordinem diuinæ iustitiæ & sapientiæ: ergò macula non est ordinatio ad pœnam. Tum etiam, quia si Deus nullam statuisset inferre pœnam peccato, adhuc esset homo post actum peccati peccator, & in statu peccati, & maculatus; ergo macula propriè non est ordinatio ad pœnam. Tum deinde, quia damnati in inferno maculas con-

contrahunt ex peccatis ibi commissis: sed ratione eorum non ordinantur ad pœnam; ergo macula non est ordinatio ad pœnam Tum denique: remissa culpa, & ablata macula, adhuc remanere potest ordinatio ad pœnam, quia in iustificatione non sẽper pœna omnino remittitur, sed mutatur æterna in temporalem; ergo macula non est ordinatio ad pœnam, alias enim sicut manet ordinatio ad pœnam temporalem, partim etiam maneret macula.

Hanc & præcedentem conclusionem adeo certas aliqui existimant, vt sententias Scoti & Durandi non posse amplius deffẽdi dicant. Pius V. enim & Greg. XIII. in Bulla contra Michaëlem Baium has duas eius propositiones damnarunt: nempe 56. *In peccato duo sunt, actus, & reatus, transeũte autem actu nihil remanet nisi reatus, siue obligatio ad pœnam.* Et 57. *Vnde in sacramẽto Baptismi, aut Sacerdotis absolutione propriè reatus peccati dumtaxat tollitur, & ministeriũ sacerdotum solum liberat à reatu.* Alij prædictas sententias his non obstantibus excusant, nam non asserunt transacto actu peccati nihil remanere nisi reatum, nec per sacramenta Baptismi, & Pœnitentię solũ tolli reatum.

Dicendum est 3. Maculam non esse aliquid positiuum, sed formaliter consistere in priuatione nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum. Probatur 1. ex D. Th. hic ar. 1. ad 3. vbi sic habet: *Macula non est aliquid positiue in anima: nec signi-*

significat priuationem solam, sed significat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, qua est peccatum. Cuius autem nitoris priuatio sit macula, colligitur ex corpore ar. nam ait: *Habet autem anima hominis duplicem nitorem, vnum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quã dirigitur in suis actibus: alium verò ex refulgẽtia diuini luminis scilicet sapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum.* Et vtriusque nitoris docet priuationem esse maculam ibi, & ar.2.Nõ caret autem difficultate, quid sit iste duplex nitor, & quomodo vtriusque nitoris sit priuatio macula ipsa peccati. Ego verò sic explico: Nitor ex refulgentia diuini luminis, scilicet sapientię, & gratię nihil est quam esse hominem Deo gratum, seu lumine gratiæ, & sapientię lucidum, quod est effectus formalis luminis diuinæ gratiæ; & sapientiæ: & cum effectus formalis sit ipsa forma vtiu subiecto recepta, idem est priuari nitore ex refulgentia gratię, ac priuari gratia. Priuationem autem gratię essentialiter maculam esse probatur. Tum ex Diu. Thom. in 4. distin. 18. q. 1. ar. 2. vbi sic dicit: *Ipsa macula quantum in se est nihil ponit de essentia sua nisi priuationem gratiæ, sed ponit vt causam obstaculũ peccati, quod obstat ad gratiæ receptionem, & propter hoc etiam macula tenebra dicitur.* Tum etiam macula peccati originalis consistit formaliter in priuatione iustitiæ originalis; ergo & macula peccati mortalis actualis in priua-

tione

tione gratię; hęc enim priuatio, non minus quam illa est malum morale, & peccatum habituale constituens peccatorem, culpæque rationem habet, cum sit priuatio rectitudinis habitualis voluntaria volũtate propria eius qui illam habet. Tum denique quod primo, & per se excluditur per iustificationem est macula peccati seu peccatum habituale, cum iustificatio impij sit remissio peccatorum, vt ostendit D. Thom. infra q. 113. ar. 1. sed quod primo & per se excluditur est priuatio gratię, cũ huius infusio in iustificatione sit terminus ad quem; & vt ibidem ar. 2. dicit D. Th. non posset intelligi remissio culpę, si non adesset infusio gratię; ergo &c.

Nitor ex refulgentia luminis naturalis rationis nihil aliud est quam conformitas ad rationem, & priuatio huius conformitatis macula est. Dicitur enim macula in rebus spiritualibus ad similitudinem maculæ in rebus corporalibus, vt hic artic. 1. ait D. Thom. Sicut autem corpus perdit suum nitorem, & maculatur ex contactu alterius corporis: ita anima eo quod inhęret aliquibus rebus per amorem maculatur, quasi quodam earum contactu: *Cum autem peccat adheret rebus aliquibus contra lumen rationis, & diuinæ legis, vt ex supra dictis patet. Vnde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proueniens, macula animę metaphoricè vocatur*. At ex adhæsione huiusmodi contra lumen rationis, & diuinę legis, quod prouenit, est priuatio conformitatis

ad

ad rationem & legem Dei, ex quibus bonitas voluntatis dependet, vt dicitur supra qu. 19. ar. 3. & 4. ergo in priuatione conformitatis ad rationem, & diuinam legem macula consistit.

Denique maculam priuationem esse vtriusque nitoris animę in ordine ad suam causam, quę est peccatum, probatur: Macula est priuatio quędam moralis, & voluntaria, alias enim non haberet rationem culpę; ergo dicit ordinem ad actum voluntatis, à quo fuit causata, & per modum termini ex illo resultantis relicta, sine ordine namque ad talem actum nihil potest rationem moralis, & voluntarij habere. Confirmatur: macula est priuatio conformitatis ad legem, quam peccator transgressus est; ergo cum talem legem fuerit transgressus per actum peccati, in ordine ad hunc erit macula priuatio nitoris animæ, aliàs enim non posset diuersitas macularum, & peccatorum habitualium assignari.

Ad argumentum primæ sententiæ patet ex dictis supra quæst. 82. ar. 3. dubio vnico ad 3. priuationem physicam gratiæ pœnam esse; moralem verò, culpam, & peccatum habituale, hancque maculam esse.

Ad argumenta secundę sententiæ respondetur. Ad 1. cum Caietano hic negando consequentiam; licet enim ex parte Dei, videre sit ad pœnam imputare, & tegere non imputare, non sequitur; *Ergo iste est*

pec-

peccator ex imputatione: iste namque est peccator, non ex eo quod se tenet ex parte Dei, sed ex eo quod se tenet ex parte sui: iuxta illud Oseæ: Perditio tua Israel ex te, salus autem ex me.

Ad 2. respondetur: cum Caietano hic negando antecedens: *Quia in hoc offendente remanet relatio inimicitiæ, & dignitatis pœnæ absque omni actu offensi.* Vndè etiam in peccatore post actum peccati primo relinquitur macula, quæ peccatorem, & inimicum Dei constituit, ex macula tanquam ex radice, & fundamento sequitur, hominem esse dignum pœna, quod est reatus, & tandem à diuina iustitia homo ordinatur ad pœnam, quia pœna dignus est. Scotus autem hęc omnia scilicet maculam, reatum, & ordinari ad pœnam à Deo, confundit.

Ad argumenta 3. sententię respondetur. Ad 1. cum D. Thom. hic ar. 1. ad 3. Maculam non significare priuationem gratiæ solam, sed in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: *Et ideo diuersa peccata diuersas maculas inducunt, & est simile de vmbra, quæ est priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis: & secundum diuersitatem corporum obiectorum diuersificantur vmbræ.* Si solam gratiæ priuationem diceret macula, nec in eodem homine possent esse plures maculæ, nec vna posset esse maior altera: nam cum gratia sit vnica tantum forma, non potest eius priuatio esse multiplex. Et cum quælibet pęccati mortalis macula totius

gra-

gratiæ fit priuatio, totaliterque illam auferat, & non ita vt pars eius remaneat, & pars corrumpatur, non potest vna esse maior altera. Vndè vt plures, & inæquales maculæ sint, oportet vt non solum priuationem gratiæ dicant, sed in ordine ad suam causam, quę est peccatum; vt enim ait D. Thom. in 4. dist. 18. quęst. 1. art. 2. quæstiuncula 1. ad 1. *Quamuis quantum ad ipsam priuationem gratiæ non differant maculæ peccatorum, differunt tamen quantum ad causam ex qua macula consequitur, & secundum hoc etiam quodlibet peccatum vnam maculam addit in quantum nouum obstaculum gratiæ ponit.*

Ad secundum respondetur negando minorem; macula enim, & in potentijs, & in ipsa essentia animæ immedite existit tanquam in subiecto: nam nitor habitualis cuius est priuatio macula, ab habitu virtutum infusarum, quę sunt in potentijs, & ab habitu gratię, qui est immediatè in essentia animæ prouenit, vt constat ex D. Thom. hic artic. 1. & infra quęst. 89. ar. 1. Non est autem inconueniens, peccatum actuale, quod immediatè est in voluntate, causare maculam, prius quidem in voluntate; postea verò in essentia animæ, in qua fit immediatè, licet non primo fuerit causata ex actu peccati. Et quamuis prius causetur priuatio nitoris in voluntate quā in essentia animę, presertim tamen consistit macula in priuatione nitoris gratię, quia hæc est virtutum principium, & ab

ea presertim nitor, & splendor est hominis.

Ad tertium respondetur: quamuis non sit speciale præceptum conseruandi gratiam: ad hoc tamen teneri præceptis omnibus, quibus tenemur non peccare mortaliter, vel ob quorũ transgressionem amittitur gratia, & hoc sufficit vt macula peccati consistat in priuatione morali gratiæ, & voluntaria voluntate illa qua quis peccauit.

Ad quartum respondetur: maculam, quam contraheret homo constitutus in puris naturalibus, si peccaret mortaliter, licet actu & de facto non esset priuatio gratiæ sed solum rectitudinis moralis naturalis, & conformitatis ad legem, nec auersio à Deo fine supernaturali, tamen quantum est ex se priuarionem esse gratiæ, quia illam excluderet, si in subiecto inueniret, & auersionem à Deo fine supernaturali, quia ab eo auerteret, si ad illum ordinatum hominem inuenisset. Et hoc sufficit, vt maculæ furti tunc, & modo commissi sint eiusdem speciei: sicut macula primi, & secundi peccati furti modo eiusdem speciei sunt, licet macula secundi peccati actu, & de facto non priuet gratia, quia iam non inuenit in subiecto.



QVAE.

QVÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

Conclusio est affirmans.

Dubium. Quid sit reatus pœnæ.

DVrandus in 2. dist. 32. qu. 1. num. 5. & dist. 42. qu. 3. num. 4. cum dicat peccatum remitti nihil aliud esse quam non imputari ad pœnam, & reatum non esse aliud quam debitum pœnę, docere videtur, reatum effectum quidem esse peccati actualis, quo homo peccans constituitur; non tamen esse aliquid distinctum à peccato habituali, quo homo constituitur peccator, & propter quod in statu peccati esse dicitur. Idem docent alij recentiores. Probant 1. nam in Scriptura Sacra peccatum dicitur reatus, vt Exodi 32. v. 35. *Percussit Dominus populum pro reatu vituli*. Et auferri reatum, & dimitti, est tolli, & dimitti peccatum, vt Deuter. 21. vers. 8. *Auferetur ab eis reatus sanguinis*. Et

Matth. 6. v. 12. *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo reatus idem est ac peccatum. Confirmatur: D. August. lib. 1. de Nup. & concup. ca. 26. sic habet. *Peccatorum quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt prætereunt, reatus tamen manet, & nisi remittatur in æternum manebit. Hoc est enim non habere peccatum reum non esse peccati.* Sentit ergo reatum non esse aliquid distinctum à peccato habituali, quod manet.

Secundò, per culpam est homo pœnæ dignus; ergo cum esse pœna dignum idem sit ac esse reum pœnę, reatus pœnæ nihil aliud erit quam culpa ipsa commissa. Confirmatur: reatus pœnę est hominis malum, cum sit ipsi disconueniens: at non est malum pœnæ: ergo malum culpę. Quod & docere videtur Diu. Dionys. cap. 4 de Diuin. nom. citatus à Diu. Thom. hic ad 2. cum ait puniri non esse malum, sed fieri pœna dignum; non enim loquitur de malo pœnæ, cum puniri malum pœnę esse constet, sed de malo culpę.

Scotus in 4. dist. 14. qu. 1. ait reatum esse passiuam ordinationem ad pœnam, quæ relatio rationis est, à qua peccato dicitur ad pœnam ordinatus; non quidem vt talis relatio seu ordinatio est disconueniens animæ, nam sic dicitur macula, sed vt est obligatio ad pœnam formaliter. Nominales ab Scoto solum differunt, quia putant talem ordinationem, quæ reatus est, non esse relationem rationis, sed extrinsecam denominationem peccatori con-

uenientem quatenus actum Dei ordinantis terminat.

Dicendum tamen est 1. Peccatum reatum pœnæ inducere. Probatur 1. ex illo ad Rom. 2. v. 9. *Tribulatio & angustia in omnem animam hominis operantis malum.* Et Matth. 5. v. 23. *Omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. Qui autem dixerit fratri suo raca reus erit concilio. Qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis.* Et ex alijs quæ in Scriptura sacra ad futura supplicia peccatorum spectant, vt illud Matth. 13. v. 50. *Ibi erit fletus, & stridor dentium.* Et: Matth. 25. v. 41. *Discedite à me maledicti in ignem æternum.* Confirmatur ex Concil. Triden. Sess. 6. can. 30. vbi hoc supponitur: vndè secundum fidem certum est.

Secundò probatur ratione D. Tho. hic ar. 6. qua etiam vtitur Durandus in 2. dist. 42. q. 3. Naturali etenim lumine constat reintegrandam esse æqualitatem iustitiæ, cum quis eius ordinem transgreditur: sed qui peccat, ordinem diuinæ iustitiæ transgreditur; ergo cum reintegratio æqualitatis talis iustitiæ non fiat nisi per quandam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem iustitiæ reducit, vt scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit contra mandatum Dei agens, secundum ordinem diuinæ iustitię aliquid contra illud quod vellet, spontaneus, vel inuitus patiatur, quod etiam in iniurijs hominibus factis obseruatur, vt per recompensationem pœnæ reintegretur ęqualitas iustitiæ; peccatum

tum debitum pœnæ ſeu reatum inducit. Confirmatur: reatus pœnæ ſic ſe habet in peccatis, vt dignitas pręmij in bonis operibus: ſed naturali lumine conſtat honeſtam operationem dignam eſſe pręmio; ergo & peccatum ſupplicio.

Dicendum eſt 2. Reatum non eſſe pœnam ipſam, nec ordinationem ad pœnam. Probatur, tàm pœna, quam ordinatio ad ipſam eſt iuſta & a Deo; reatus verò quid malum eſt & non à Deo, nam vt cum D. Dionyſ. ait D. Thom hic ad 2. *Puniri non eſt malum ſed fieri pœna dignum*. Quod propterea à Deo non eſt, non enim Deus facit hominem reum aut pœna dignum; ergo reatus neque eſt pœna, neque ordinatio ad illam. Confirmatur: honeſta operatio prius eſt digna præmio, quam ad pręmium ordinetur, ideo enim ad præmium ordinatur: quia eſt pręmio proportionata & eo digna; ergo etiam operatio mala prius quam ordinetur ad ſupplicium eſt digna pœna, ſicque reatum inducit.

Dicendum eſt 3. Reatum non eſſe ipſam culpam & peccatum habituale, quo homo eſt peccator tranſacto actu peccati. Probatur: huiuſmodi culpa conſiſtit in priuatione gratiæ in ordine ad ſuam cauſam, ſcilicet peccatum actuale, vel in auerſione à lege Dei; reatus verò in habitudine ad pœnam debitam; ergo non eſt culpa ipſa, ſed aliquid ad eam tanquam ad fundamentum conſequutum; vt enim ait D. Thom.

in 2. dist. 42. qu. 1. ar. 2. ad 1. *Causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus; actus vero est sicut causa remota.*

Dicendum est 4. Reatum esse aliquid medium inter culpam, & pœnam, quo homo peccator est formaliter pœna dignus, & obligatus ad pœnam. Probatur ex D. Thom. in 2. distin. 42. qu. 1. artic. 2. vbi sic habet: *Propriè reatus nihil est aliud quam obligatio ad pœnam, & hac obligatio quodammodo est media inter culpam, & pœnam, ex eo quod propter culpam aliquis ad pœnam obligatur.* Si quæras, quid sit hęc obligatio mędia inter culpam, & pœnam? Respondeo: non esse accidens reale absolutum aut relatiuum, sed esse formaliter modum seu relationem rationis, vel quasi moralem titulum; est enim reatus effectus cuiuscumque peccati, non potest autem omne peccatum præsertim omissionis absolutum accidens reale causare. Non potest etiam priuatio qualis est culpa habitualis fundamentum esse relationis realis, quæ præterea terminum actu existentem exigit, pœna autem, quam respicit reatus, futura est: vnde sequitur relationem rationis esse, & titulum moralem, quia ac dicitur obligatio ad aliquid faciendum, vel sustinendum.

Ad argumenta primæ sententiæ respondetur. Ad 1. quod vt ait Mag. in 2. distin. 42. *Reatus in Scriptura tripliciter accipitur, sci-*

scilicet pro culpa, pro pœna, pro obligatione pœnæ. Hæc vltima est propria, & formalis eius acceptio. Sed (vt ibidem qu. 1. ar. 2. inquit D. Thom.) *Quia hæc obligatio quodammodo est media inter culpam, & pœnam, ideo nomen medij transsumitur ad extrema, vt interdum ipsa culpa, vel etiam pœna reatus dicatur*. Solet etiam in Scriptura causa nomine effectus appellari per methonimiam, & quia peccatum est causa reatus, ideo nomine reatus appellatur in locis citatis. Ad confirmationem eodem modo respondetur.

Ad 2. Respondetur: per culpam esse hominem pœna dignum quasi efficienter, quia ex culpa reatum incurrit; per reatum verò esse formaliter pœna dignum: sicut per humanitatem est Petrus risibilis quasi efficienter, per risibilitatem verò formaliter. Ad confirmationem dico: reatum propriè, & formaliter nec culpam esse nec pœnam, ad culpam tamen reduci ratione sui principij, quia est effectus peccati directè, propter quod esse reum pœnæ, vel fieri pœna dignum, malum esse dicitur à Sanctis Dionysio, & Thoma.



ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum possit esse pœna peccati.

Conclusio est affirmans.

SOlet hic magna esse disceptatio, an peccatum formaliter ex parte malitiæ, & inordinationis possit esse pœna peccati? Mihi distinctione, qua vtitur D Thom. controuersiam hanc dirimi videtur. Inordinatio enim, & malitia, ac peccatum formaliter dupliciter accipi potest. Primo per se, hoc est secundum propriam rationem: & hoc modo non potest esse pœna peccati: nam sic est culpa, vt autem ait D. Thom. in 2. distin. 36. qu. 1. ar. 3. *Contingit idem esse culpam, & pœnam: non tamen secundum eandem rationem, quia omnis pœna in quantum pœna est, voluntati contraria inuenitur: omnis autem culpa voluntarij rationem habet.*

Seecundo potest accipi inordinatio, malitia, & peccatum formaliter: non quidem secundum propriam rationem, sed secundum aliam rationem ei adiunctam, vel ex parte, seu ratione alterius, quod est accipi per accidens. Et hoc modo optimè potest esse pœna peccati, nec requiritur, vt hoc modo pœna sit, vt sit à Deo volente positiuè; est enim vt pœna per accidens à

Deo

Deo peccatum formaliter, vt docet Diu. Thom. in 2. distin. 36. quæst. 1, ar. 3. ad 1. *Non quia ipsum causet: sed quia ipsum permittit eum non impediendo.* Vnde sufficit vt sit à Deo volente id, quod per se est pœna, & ratione cuius peccatum habet pœnam esse per accidens, qualis est effectus, & substantia actus.

ARTICLVS III.

Vtrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Conclusio est affirmans.

POenā Angelorum, & hominum damnatorum: qua pro peccato mortali puniuntur in infernū, æternam futuram esse, fides docet, & patet ex Apoc. 14. v. 11. Epist. Iudæ vers. 6. 2. ad Thesal. 1. v. 6. Marci 3. v. 29 Matth. 25. v. 41, & 46. & Isaiæ 69. v. 24 cuius verba: *Vermis eorum non morietur, & ignis non extinguetur* Christus Marci 9. v. 44. ad pœnas inferni refert: ex concil. Trident. Sess 14. Can. 5. Lateran. sub Innocentio III. cap. 1. & 6. Synodo generali in Epist. Sophronii recepta Actione 11. Ex Cap. *Firmiter*, de Summ. Trinit. Et cap. *Maiores*, de Baptismo, & ex Symbolo Athanasii: & denique ex Sanctis Patribus vniuersis. D. Hieronymo

nonnulli heretici imponunt oppositum dixisse, sed ab hac calumnia illum vindicat Sixtus Senensis lib. 6. Annot. 290. Hanc autem pœnam æternam proportionatam esse mortali culpæ, & non excedere eius demeritum, sed ei debitam esse per se ex proprio & intrinseco reatu quem inducit, ostendit D. Tho. hic.

Circa articulum 4. nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS V.

Vtrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Conclusio est negans.

Dubium. An peccatum veniale in damnato æterna pœna puniatur.

PArtem negantem tenet Scotus in 4. d. 21. q. 1. probat 1 Quia vt patet ex communi axiomate, quodcumque peccatum punit Deus citra condignum, sed peccatum veniale secundum se non meretur puniri pœna æterna, ergo illa non punitur in damnato.

Secundò, ex coniunctione ad mortale non crescit in veniali ratio culpæ; & licet aliqua ratione cresceret, non tamen in in-

finitum; ergo ob coniunctionem solam ad mortale iniquum esset peccatum veniale puniri pœna æterna, quæ est duratione infinita, cum eam secundum se non mereatur.

Tertiò, pœna peccati mortalis, cuius culpa remissa est in hac vita, non erit æterna in damnatis; ergo nec pœna peccati venialis non dimissi. Antecedens probatur: nam D. Th. hic ad 3. ait: *Aeternitas pœnæ non correspondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius.* Ergo quando culpa iam est dimissa, non respondet illi æternitas pœnæ.

Dicendum tamen est. Peccatum veniale in damnato puniri æterna pœna. Probatur 1. ex *D.* Tho. hic ad 3. & q 7. de Malo ar. 10. & in 4. dist 21. q. 1. art. 2. quæstiuncula 3. vbi sic habet: *In illis qui dãnantur, non potest aliqua culpa dimitti, nec aliquis reatus tolli, cum careant charitate per quam & culpa purgatur, & reatus tollitur: & ideo culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus eius, si etiam ante peccatum mortale veniale dimissum fuisset quantum ad culpam manente reatu. Et propter hoc æternaliter damnati de venialibus puniuntur,*

Secundò, nunquam pœna remittitur manente reatu pœnæ, alioquin reus pœna pœnam non pateretur, quod est contra iustitiam: sed in damnatis semper manet reatus pœnæ debitæ peccato veniali, quod non est expiatum; ergo semper remanet pœna. Minor probatur: quandiu durat

culpa, manet reatus pœnæ debitæ culpæ: sed culpa venialis hic non dimissa nunquã in inferno dimittitur; ergo semper in dãnatis remanet reatus pœnæ. Minor probatur: Tum quia vt docet D. Thom. 3. p. q. 87. ar. 4. peccatum veniale remitti non potest sine mortali cũ quo est coniunctũ; damnatis autem non dimitti mortale cõstat. Tum etiam quia damnati in inferno existentes sunt simpliciter in termino; ergo non est locus remissioni culpæ. Tum deinde quia nunquam venialis culpa remittitur, nisi per condignam illius retractationem factam ab eo qui peccauit: sed hęc non potest haberi à damnato, quia non fit nisi dilectione Dei super omnia, quæ est actus charitatis, aut detestatione peccati, quæ est actus pœnitentiæ, quas non potest habere damnatus, immo nec quemcũque alium actum bonum propter obstinationem in malum, vt diximus 1. par. q. 64. ar. 2. dubio 2. ergo &c. Tum denique quia nullum peccatum potest alicui remitti, nisi Christi merita illi applicentur, quia omnis peccati remissio effectus est meritorũ Christi, nam vt dicitur 2. Ioan. 2. vers. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*. Et ad Rom 3. vers. 25 *Quem proposuit Deus propitiatorem &c.* Sed damnatis in inferno Christi merita non applicantur, quia non sunt Christi membra, vt docet D. Th. 3. p. q 8. ar. 3 nec pro illis sub illo statu existentibus Christus obtulit merita,

&

& passionem suam ; ergo &c.

Ad 1. verò respondetur ex D. Th. q. 7. de Malo, ar. 10. vbi sic habet : *Veniale peccatum, cum non sit contra charitatem, non meretur pœnam æternam ex specie peccati, nec ex parte inhærentiæ ad subiectum per se loquendo; quia non priuat gratia. Sed per accidens fit irremissibile peccato mortali coniunctum, inquantum est in subiecto priuato gratia. Et sic per accidens punitur pœna æterna.* Vndè non punitur vltra condignum, quia quandiu manet culpa, & reatus, tandiu peccator dignus est supplicio.

Ad 2. Respondetur: licèt ex coniunctione ad mortale non crescat in veniali ratio culpæ, fieri tamen culpam irremissibilem per accidens, sicque ea non dimissa, remanet reatus, & dignitas pœnæ in perpetuum ac proinde sit pœna ęterna.

Ad 3. quidam cum Durando in 4. d. 21. q 2. & aliis sentiunt pœnam pœccati, siue mortalis, siue venialis, cuius culpa remissa est in hac vita, non foreæ ternam in inferno, sed tandem finiendam esse putantque hanc etiam esse sententiam D. Th. hic ad 3. Vndè negant consequentiam, & rationem differentiæ assignant, quia culpa permanente non potest cessare pœna; culpa tamen semel remissa, nulla est ratio ob quā pœna ęterna sit. Sed D. Tho in 4. dist. 21. quæst. 1. ar. 2. quæstiuncula 3. oppositum docet, vt patet, ex verbis à nobis adductis. Probatur etiam ex eodem S. Doctore hic ar. 6. vbi sic habet : *Remota macula*

culpæ potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ, hoc est quæ per satisfactionem solui debet, spõtanee illam assumendo in recompensationem culpę præteritę, vel etiam à Deo illatam patienter sustinendo; alias enim qui huius vitę damna iniquo animo, & impatienter ferunt, pœnas suis peccatis debitas soluerent, ita vt in alia vita eas soluere non tenerétur: sed in inferno nulla est satisfactio, cum damnati pœnas omnino inuiti, & repugnãtes iniquo animo, & impatienter patiantur, & non sint in gratia, nec displicentiam vllius peccati habeant, quę sit actus moraliter bonus; ergo quamuis satis patiantur, semper tamen manet reatus pœnę pro qua satisfacere tenebantur, atque ita pœna est perpetua. Et non est eadem ratio de existentibus in purgatorio: nam sicut teste D. Th. in 4. d. 21. q. 1. ar. 3. q. 1 *Culpa venialis in eo, qui cum gratia decedit post hanc vitam dimititur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliqualiter voluntaria virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnemque simul cum gratia stare potest*. Ita & habebit vim tollendi reatum. Hinc patet negandum esse antecedens argumenti. Ad probationem dico: æternitatem pœnæ respondere, & irremissibilitati culpæ, & impossibilitati tollendi reatum: primum solum affirmat Diu. Thom. hic, quia hoc suo intento sufficiebat; secundum verò addit in 4. loco a nobis citato in prima probatione conclusionis.

Circa

Circa artic. 6. 7. & 8. nihil se offert dicendum.

QVAESTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, & mortali.

ARTICVLVS I.

Vrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale.

Conclusio est affirmans.

Diuisio hęc licet sub his verbis non inueniatur in Scriptura sacra; quod ad rem tamen attinet, ex illa colligitur; dicitur enim Prouerb. 27. vers. 16. *Septies cadet iustus, & resurget; impii autem corruent in malum*. Quod licet D. August: lib. 11. de Ciu. Dei cap. 31. non de iniquitatibus, sed de tribulationibus intelligat; tamen D. Hieron. vel Auctor illorum Cõmentariorum ibi sic habet: *Quomodo autẽ iustus appellatur, qui cadere, id est, peccare memoratur: nisi quia de leuibus quotidianisque loquitur peccatis &c.* Eandem etiã diuisionẽ colligit D. August. Epist. 108. circa finem & lib. 50. Hom. 19. ex illo Matth. 6. v. 12. *Et dimitte nobis debita nostra*. Ex illo etiam 1. Ioan. 1. v. 8. *Si dixerimus quoniam peccatũ*

 non

non habemus, ipsi nos seducimus. Vide illum ibi & Serm. 41. de Sanctis vbi eandem diuisionem colligit ex illo 1. Corint. 3. v 12 *Si quis autem superædificat &c. Ligna fœnum stipulam &c. Saluus erit, sic tamen quasi per ignem*. Sub his verbis mortalis & venialis habetur hæc diuisio ex communi doctrina Theologorum, & Ecclesiæ, iuxta quam Conc. Trid. Seff. 6. cap. 11. inquit: *Licet enim in hac mortali vita quantumuis sancti & iusti in leuia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti, &c.*

Dubium. An veniale peccatum natura sua distinguatur à mortali.

Partem negantem tenent ex hereticis Vniclephi, qui omnia peccata reproborum afferebat esse mortalia; electorum verò venialia; Lutherus, Chemnisius, & Melanton, qui dicebant omnia peccata infidelium esse mortalia; fidelium autem venialia: & Caluinus, qui vtrumque coniungens afferebat omnes fideles prædestinatos esse: sicque omnes in hoc conueniũt quod differentia inter peccatum mortale, & veniale non est ex natura rei, sed ex Dei lege & misericordia; vel ex conditione peccantis; omnia enim peccata sunt ex sua natura mortalia, quod verò in prædestinatis aut fidelibus venialia sint, est ex Dei misericordia, quia non vult ea imputare.

tare. Ex catholicis Gerson. 3. parte Tract. de vita spirituali animæ con. vnica sic habet: *Peccatum mortale, & veniale in esse tali non distinguuntur intrinsecè, sed solum per respectum ad diuinam gratiam, qua peccatum istud imputat ad pœnam mortis, & illud non. Omne enim peccatum culpabile ex sui indignitate mortiferum est.*

Probat hoc 1. *Quia omnis offensa in Deum potest iustè ab ipso iudice Deo puniri pœna mortis tam temporalis, quam æterna, immo anihilationis pœna; est igitur de se mortifera. Assumptum deducitur ex hoc quod nulla pœna talis est ita mala quantum est ipsa offensa. Et ex alio, quia potius tolleranda est omnis mors pœnalis, & anihilatio, quam commitenda esset quantum libet parua offensa in Deum. Da oppositum, iam offensa Dei licite fieri deberet in casu.*

Præterea, qualibet offensa Dei nisi remitteretur, repelleret à gloria Dei perpetuo, & absque termino puniretur: alioquin maneret dedecus culpæ sine decore iustitiæ; quod autem offensa dimittitur aut remittitur, est ex pura liberalitate Dei remittentis, & non amplius imputantis.

Denique non minus est fugibilis offensa Dei, quam sit eligibile illud bonum pro quo adipiscēdo nullo modo debet commiti: sed pro infinito bono non debet fieri offensa Dei, & si quis infinita bona possideret, posset iustè omnibus spoliari, si caderet in offensa Dei.

Dicendum tamen est: Veniale peccatū natura sua distingui à mortali. Probatur 1. aduersus hæreticos differentiam peccati

venialis, & mortalis non esse ex conditione peccatoris, quia sit prædestinatus, vel fidelis: Adam enim, Dauid, Petrus, Paulus, & Magdalena fideles & prædestinatos fuisse constat ex S. Scriptura; ex qua etiam constat mortaliter peccasse; ergo non omnia fidelium, & prædestinatorum peccata sunt venialia. Præterea non omnia peccata reproborum esse mortalia, inde colligitur, quod sæpe contingit iustos esse eos, qui postea damnandi sunt vt patet ex Conc. Trid. Sess. 6. Can. 17. hos autem quis dicat risu superfluo, aut verbo otioso gratiam amittere, quam iusti prædestinati eadem peccata committentes non amittunt? Venialiter ergo solum peccant. Et idem est de infidelibus prædicta peccata committentibus, alias enim, si hi peccarent mortaliter, multo magis fideles, & prędestinati, nam dignitas personæ non minuit, sed auget potius rationem culpæ, vt docet & probat D. Tho. supra q. 73. ar. 10. & infra q. 89. ar. 5.

Secundò probatur aduersus Gersonem etiam: nam in Bulla Pij V. & Greg. XIII. inter alias propositiones Michaelis Baij dãnatas hæc est 21. *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* In Scriptura Sacra etiam peccata quædam comparantur rebus minimis, vt culici Matth. 23. v. 24. & festucæ Lucæ 6. vers. 41. & stipulæ 1. Corinth. 3. vers. 12. Alia verò rebus grauissimis, vt camelo, & trabi ibidem. Si autem omnia

nia peccata natura sua reatum inducerent æternæ mortis, non ita à Christo extenuari possent quædam, vt cùm festuca & culice conferrentur, præsertim cum alia trabi & camelo conferantur, non enim minuta, & leuissima rectè dici possunt, quæ ex natura sua reum ęternæ mortis constituunt. Ex modo quoque loquendi Scripturę colligitur Deum non aliter imputare peccata & punire, quam eorum natura mereatur, vt patet ex illo Psalm. 61, v. 13. *Quia tu reddes vnicuique iuxta opera sua.* 2. ad Corinth. 5. [v. 10, *Vt referat vnusquisque propria corporis pro vt gessit,* & ex alijs huiusmodi: ergo gratis dicitur, peccata quæ ex se digna essent æterna pœna imputari solum ad pœnam temporalem. Vndè opinio Gersonis vt minimum temeraria est censenda. Confirmatur 1. Sicut non ideo peccatum aliquod est mortale, quia Deus ad reatum æternę mortis illud imputat; ita non ideo peccatum aliquod veniale est, quia ad reatum pœnę æternæ nō imputatur; sed ideo nō imputatur: quia veniale est, ergo peccata venialia talia sunt intrinsecè & secundū se, nō verò quia diuina misericordia condonantur & non imputantur. Confirmatur 2. Offensio in re leuissima secundum se ex natura rei habet amicitiam non soluere, non vero ex gratia amici offensi, ergo cum peccatum mortale sit quod Dei amicitiam soluit, culpa leuis, vt risus superfluus, vel ociosum verbum, non erit ex sua natura mortalis, & ex lege,

mi-

misericordia, & gratia Dei venialis, sed intrinsece & ex natura rei venialis erit.

Si quæras autem, quomodo peccatum mortale & veniale ex natura rei distinguantur? Scotus in 2. dist. 21. quæst. 1. §. *Dico ergo*, ait distingui, quia, peccatum mortale est contra præceptum; veniale vero contra consilium Sed contra hoc est: Nullus peccat etiam venialiter, hoc solum quia agit contra consilium, alioquin qui vxorem duceret, peccaret venialiter, quod contrariatur Paulo 1. Corinth. 7 vbi cum dixisset v. 25. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* subdit v. 28: *Si autem acceperis vxorem, non peccasti, & si nupserit virgo non peccauit:*

D. Thom. quæst. 7. de Malo art. 1. relatis multis differentiis & omissis tanquam insufficientibus, hanc ipse assignat. *Si charitas excluditur est peccatum mortale. Si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Quæ difficultate non caret, videtur enim eadem esse cum secunda, qua differre dixit quantum ad effectum; nam sicut priuare gratia, ita & excludere charitatem ad rationem peccati consequi videtur. Sed dico, longe diuersas esse: nam excludere charitatem, non significat auferre habitum charitatis, quod est peccati effectus, sicut & gratiam priuare; sed facere aliquid contrarium charitati Dei & proximi, ex qua vniuersa lex pendet. Matth. 22. v. 40. & quæ est finis præcepti 1. ad Timoth. 1. v. 5. Quæ

autem contrarientur charitati Dei & proximi explicat ibi D. Tho. dicens: *Illa scilicet per quæ tollitur subiectio & reuerentia hominis ad Deum, vt blasphemia, idolatria, & huiusmodi, & etiam ea, quæ tollunt conuictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium & huiusmodi*. Hæc verò tollere, ac proinde excludere charitatem potest contingere dupliciter, vt ibidem ait S. Doctor: *Vno modo ex parte peccantis, alio modo ex ipso genere operis*; Ex parte peccantis, cum scilicet id quod de se non contrariatur charitati, ordinatur à peccante in aliquod charitati contrarium; *Puta si quis verbum ociosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur charitati*. Ex ipso verò genere operis, cum scilicet ex parte obiecti, vel materiæ contrariatur charitati opus, & prædicta tollit, vt in exemplis adductis contingit, Dupliciter etiam contingere potest, vt non tollantur prædicta, & charitas non excludatur, nempe ex parte peccantis, quia scilicet actus non est perfectus & deliberatus, vt contingit in motibus sensualitatis, & etiam in his, quæ sunt contra fidem absque perfecta deliberatione: & ex ipso genere operis, quia scilicet ex parte obiecti, vel materiæ non excludit prædicta: *Sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad iuuandum, vel si quis excedat in cibo vel potu & alia huiusmodi*. Ad quæ reducuntur quę leuia sunt ex paruitate materiæ,

Hæc

Hæc differentia sic explicata non est distincta ab ea quam hic in corpore articuli adducit D. Thom. nempe: Peccata mortalia differre à venialibus, quia mortalia important defectum ordinis ad vltimum finem seu deordinationem ab vltimo fine: venialia verò habent deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem conseruato ordine ad vltimum finem. Nam cum charitas sit, quæ ordinat in Deum, idem est excludere charitatem, & defectum ordinis ad vltimum finem importare; habere verò deordinationem circa ea, quę sunt ad finem cōseruato ordine ad vltimum finem, idem est ac non excludere charitatem, vnde hic ad 2. dicitur: *Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.* Vide quæ diximus supra q. 1. art. 5. dub. vnico ad 2. Differentia etiam quam idem Sanctus Doctor hic ad 1. insinuat, nempe: peccatum mortale esse contra legem; veniale verò non, sed præter legem, eadem est cum prædicta: nam vt quæst. 7. de Malo art. 1 ad 1. ait ipse: *Conuenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsum corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ est plenitudo legis, vt dicitur Roman. 12.* Vide etiam Caiet. hic, §. *Ad pleniorem.*

Hanc differentiam his tribus modis explicatam radicalem esse existimo, ex qua

discerni

discerni debet quodnam sit mortale, quodnam veniale peccatum, siue quod idem est, quodnam sit malum & offensa, ac peccatum graue, quodnam leue. Si enim tale fuerit vt excludat charitatem, & deordinet animam vsque ad auersionem ab vltimo fine, scilicet Deo, cui vnimur per charitatem, est peccatum mortale graueque malum, & grauis offensa Dei. Si verò non excludit charitatem, & eius deordinatio fit extra auersionem à Deo, est peccatum veniale, leueque malum, & leuis offensa Dei. Spectandum est ergo ad charitatem, cum discernendum est, an aliquid sit peccatum mortale aut veniale, vt docet Caiet. Tom. 1. Opusc. Tract. 25. quæst. 1. vbi & ait: *Tolli autem charitatem solummodo constat per id, quod contrariatur dilectioni Dei aut proximi.* Quale est, quod subiectionem & reuerentiam hominis ad Deum, aut cõuictum societatis humanæ tollit.

Ad 1. verò Gersonis respondetur negando antecedens; licet enim Deus vt dominus de potentia absoluta possit veniale peccatum punire pœna perpetua nullam iniuriam irrogando creaturæ suæ, non tamen vt Iudex, qui iuxta mensuram culpæ infligit modum supplicij. Ad probationem dico: licet verum sit, nullam pœnam esse ita malam quantum est offensa venialis, tollerandamque esse quamcumque mortem & pœnam potius quam committenda sit quantumlibet parua offensa Dei: hinc tamen non sequi, posse iustè puniri

qua-

qualibet pœna etiam æterna, quia ea solum pœna iustè puniri potest, quæ est ei proportionata & debita ex proprio reatu quē inducit: peccatum autem veniale non inducit reatum pœnæ æternæ, nec mereretur æternam pœnam, nisi per accidens in damnatis vt diximus quæst. praeced, a. 5. Si quodlibet peccatum quamlibet pœnam mererentur, vnum alio non mereretur maiora supplicia, quod est contra illud ad Hebræos 10. v. 29. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, &c.* Sicut ergo potest Deus de potentia absoluta hominem sine culpa spoliare gratia vel beatitudine, & perpetuis cruciatibus punire nullam iniuriam inferendo, etiam si homo non mereatur huiusmodi mala, nam vt dicitur Iob. 9. v. 12. *Quis dicere potest cur ita facis?* Ita multò magis poterit hæc facere homini, in quo est aliqua venialis culpa, quamuis propter hanc non mereatur tam grauia mala: quę tamen tunc non haberent propriè rationem pœnę, quia non essent ob demeritum culpæ, sed ex libera Dei voluntate. Quæ vero vt iudex infligit, propriè pœnæ, & ob demeritum, culpæ sunt. sicque non potest iustè ab ipso iudice Deo puniri peccatum veniale quacunque pœna, sed ea cuius reatum inducit.

Ad 2. respondetur: offensam Dei venialem si non remittatur, puniri ea pœna, cuius reatū inducit in perpetuum, vt de facto contingit in damnatis; non tamen a-

alijs

liis acerbioribus pœnis. Repellere autem à gloria non est pæna, cuius reatum inducat peccatū veniale, cū non expellat gratiam, quæ ius ad gloriam tribuit, & est quoddam semen gloriæ: Quod vero in cœlestem patriam non admittatur, qui non est mundus à sorde etiam venialis peccati, non est quia peccatum veniale reatum inducat exclusionis à regno, sed quia eius immunditia, & pœna, cuius reatum inducit, non est compossibilis cum cœlestis patriæ mūditia, iuxta illud Apoc. 21, v. 27. *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum;* & cum æterna gloriæ lętitia, iuxta quod ibidem vers 4. dicitur: *Mors vltra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltra.*

Ad 3. Respondetur: Licèt pro nullo bono consequendo, aut pro nullo malo pœnæ vitando possit committi peccatum veniale, inde tamen non recte colligit esse infinitæ malitię & mortale ex sua natura: tantum enim sequitur esse malum simpliciter, ita vt nullo modo possit fieri bonum, vnde habet non esse eligibile vt medium ad vllum bonum consequendum, aut malum vitandum. Quamuis etiam excedat omne malum pœnæ, non sequitur esse malum infinitum, sed solum esse malum superioris ordinis. Quod denique sit offensa Dei infiniti, non habet esse infinitam offensam, quia non offendit ipsum quantum offendibilis est, cū non auferat ab eo rationem vltimi finis.

Circa articulum secundum, & tertium nihil se offert dicendum. AR-

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Conclusio est negans.

QVod D. Aug. Tract. 12 in Ioann. prope finem ait *Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt*, intelligendum esse docet D. Thom. hic ad 1. dispositiuè. Eodem etiam modo intelligenda sunt similia verba eiusdem D. August. lib. 50. Hom. Homil. vlt. & Serm. 41. de sanctis quæ habentur de pœnitentia dist. 1. Cap. *Tres sunt*, nempe: *Si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt & opprimunt, sicut vnum aliquod grande peccatum*. Loquitur enim D. Aug. in illo sensu: *Quod Multa peccata venialia dispositiuè causant mortale*.

Si multiplicentur furta parua vsque ad magnam materiæ quantitatem, quidam dicunt nullum ex illis esse peccatum mortale; obligari tamen hominem sub mortali ad restitutionem magnæ quantitatis. Alij asserunt vltimum furtum, quo peruenitur ad magnam materiæ quantitatem, esse peccatum mortale: nam licet tale furtum sit rei aliàs leuis; tamen suppositis alijs furtis, eius materia grauis est graue damnum inferens. Vide quæ dicemus 2. 2. qu. 66. ar. 6. dub. 2.

AR-

ARTICVLVS V.

Vtrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

Conclusio est negans.

LOquitur D. Thom. de circumstantia quæ non mutat speciem, & de veniali ex genere: Vnde quæst. 7. de Malo, ar. 4 ait: *Id quod est peccatum veniale ex genere, non potest fieri mortale per circumstantiam, quæ manet in ratione circumstantia, sed solu per circumstantiã, quæ transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte obiecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit vsque ad deliberatum consensum rationis, qui complet rationem moralis actus. Et tunc talis circumstantia, quæ est completiua moralis actus, facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superueniens.* Idem contingit quando peccatum est veniale ex leuitate materiæ, crescente enim materiæ quantitate fit mortale. Ait etiam Diu. Thom. hic ad 3. *Contingit quandoque, quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, quia in eo constituit vltimum finem.* Et tunc quidam dicunt veniale fieri mortale non ratione circumstantiæ, sed quia aliter, & aliter ten-

tendit voluntas in illud obiectum. Caietanus tamen hic melius ait: veniale fieri mortale ratione circumstantiæ finis, quæ vocatur, cur, hancque circumstantiam mutare speciem, non quidem ex parte obiecti, sed ex parte agentis. Vide illum.

Circa articulum 6. nihil se offert dicendam.

QVÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se.

ARTICVLVS I.

Vtrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Conclusio est negans.

OPpositum videtur docere D. Thom. 3. par. quæst. 87. ar. 2. ad 3. Illud tamen explicandum est, ex his quæ hic subdit: *Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.* Dicitur autem peccatum veniale hunc nitorem impedire, non quia omnino actus virtutum auferat, sed quia efficit, ne tam crebro, & perfecte eliciantur, nec cum tan-

tanto charitatis feruore. Cuius nitoris priuatio in ordine ad suam causam habitualiter manet in homine, ratione cuius dicitur peccator transacto actu, & esse in peccato quousque veniam consequatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum conuenienter peccata venialia per lignum, fœnum, & stipulam designentur.

Conclusio est affirmans.

Diuus Chrys. ac cæteri Græci etiam posteriores, quorum extat de hac re sententia in Conc. Florent Quæst. de Igne purgatorio ante Sess. 1 per lignum fœnum, & stipulam 1. ad Corinth. 3. vers. 12. designari volunt peccata mortalia æterno igne punienda. Si eis obijcias cum D. Thom. hic quod de eo, qui ædificat lignum fœnum, & stipulam inquit Apostolus v. 15. *Ipse autem saluus erit: sic tamen quasi per ignem.* Respondent, saluum fore per ignem, quia quamuis in ignem mittendus sit, nunquam tamen consumetur, aut redigetur in nihilum, sed semper in igne seruabitur, vel vt aiunt, asseruabitur, ac superstes erit recens semper ad pœnam. Sed hæc dura nimis, & coacta explicatio est:

Tum

Tum quia vt optimè Patres Latini in Concil. Florent. vbi supra dixerunt expositionem hanc impugnantes. *Illa vox saluabitur salutem, auxilium, liberationem à malis, & refrigerium, & similia denotat*. Tum etiam, quia si id quod Græci dicunt sensisset Apostolus, non dixisset eiusmodi hominem saluum fore per ignem, sed in igne; dicens enim per ignem, transitum significauit non mansionem, sicuti Psal. 65. vers. 12. *Transiuimus per ignem, & aquam, & eduxisti nos in refrigerium*. Quare expositio Diu. Thom. quæ est huius articuli conclusio, vera & certissima est, quam approbat communis patrum Latinorum, & Scolasticorum consensus.

ARTICVLVS III.

Vtrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

Conclusio est negans.

OPpositum docet Scotus in 2. dist. 21. q. vnica, eius argumenta Caietan. hic soluit. Sententiam D. Thom. amplectuntur communiter recentiores, & probant cũ eodẽ S. Doctore hic ex D. Aug. 14. de Ciu. Dei ca. 10. dicente, in illo statu innocentiæ nullam esse miseriam, nullã tristi-

ſtitiam,& nihil pœnale; ergo cum peccatū veniale ſecundum ſe miſeria ſit, & maior omni labore temporali, & præterea cauſa eſſet triſtitiæ & pœnæ, nam ad eius remiſſionem neceſſaria eſſet pœnitentia aliqua, & ſatisfactio, non potuit eſſe in illo ſtatu. Confirmatur, ex frequentatione venialium ex genere generatur habitus vitii: ſed in illo ſtatu non erat poſſibilis habitus vitioſus; nam ex eo oriretur difficultas bonæ operationis, quam illius ſtatus fœlicitas non admittit; ergo nec peccatum veniale.

Dubitant tamen prædicti recentiores, quo impediretur tunc peccatum veniale, an principio intrinſeco, ratione cuius voluntas non poſſet illi conſentire, vt contingit in beatis; an vero ſola extrinſeca Dei protectione, & prouidentia? Et conueniunt omnes peccatum veniale ex ſurreptione appetitus repugnaſſe illi ſtatui ab intrinſeco: nam propter perfectam ſubordinationem partis inferioris ad ſuperiorem non poterat eſſe aliquis motus inordinatus præueniens rationem. Non potuiſſe etiam eſſe peccatum ex imperfecta deliberatione partis ſuperioris: nam iuſtitia originalis non tantum ſubijciebat vires inferiores ſuperioribus, ſed etiam vires ipſas ſuperiores perficiebat, & integrabat, ita vt nulla eſſet imperfectio naturalis operationis; eſt autem imperfectio operari ſine deliberatione. De peccatis autem venialibus ex genere, & ex paruitate materiæ dicunt nonnulli ex prædictis, non repugnaſſe iuſti-

ſtitiæ originali ab intrinſeco, ſed ex diuina ſolum prouidentia præſeruante ab ipſis; cum enim poſſint eſſe in parte ſuperiori, & cum deliberatione perfecta; non apparet quare magis excluderentur iuſtitia originali, quam peccatum mortale; & mirabile eſt, difficilius eſſe, vt homo in illo ſtatu mentiretur ſine iuramento, quam cum iuramento, & verbum ociolum proferret, quam blaſphemaret; qui enim poterat eligere maius malum: cur non poſſet eligere minus?

Dicendum tamen eſt: Hæc etiam peccata venialia, ſcilicet ex genere, & ex paruitate materiæ, repugnaſſe illi ſtatui ratione iuſtitiæ originalis ab intrinſeco. Probatur 1. ex Diu. Auguſt. lib. 14 de Ciuit. Dei ca. 10. nam quærit. *Vtrum primus homo, vel primi homines habebant iſtos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore ſpirituali non habebimus omnino purgato, finitoque peccato.* Et reſpondet non habuiſſe. Ergo ſicut in corpore ſpirituali, non habere beatos poſt reſurrectionem tales affectus, & peccata venialia prouenit ab intrinſeco: ita & non habere illos in ſtatu innocentiæ Adamum, & Heuam proueniebat ab intrinſeco.

Secundo probatur ex Diu. Thom. nam quæſt. 7. de Malo art. 7. ad 10. cum in argumento, quia gratia non aufert naturam, & liberum arbitrium hominis naturaliter habet poſſe peccare mortaliter, & venialiter, hanc conſequentiam deduxiſſet: *Ergo*

de-

donum gratuitum originalis iustitiæ non impediebat quo minus posset venialiter peccare. Respondet: *Quod perfectio naturæ non tollitur per gratiam, sed defectus naturæ per gratiam tollitur: posse autem peccare pertinet ad defectum: vndè, & per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit, sicut patet maximè in beatis.* Sentit ergo. sicut in beatis voluntas ab intrinseco habet non posse peccare: ita & voluntatem Adæ in statu innocentiæ habuisse, ratione doni iustitiæ originalis, non posse peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, quo amitteret talem statum. Vndè in 2. distin. 21. qu. 2. art. 3. ad 2. ait: liberum arbitrium hominis in primo statu habuisse quandam confirmationem, vt non posset peccare venialiter, eo scilicet modo, quo liberum arbitrium beatorum confirmatum est in bono, vt nullo pacto peccare possit.

Tertio probatur ratione D.Th. hic, & locis citatis: Homo in statu innocentiæ non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter ob infallibilem ordinis firmitatem, quia inferius continebatur sub superiori: nomine autem inferioris non solum intelligit *D.* Thom. potentias inferiores, sed etiam rationem superiorem, quatenus respicit ea, quę sunt ad finem, vt sic enim inferior, quodammodo est se ipsa, quatenus respicit finem; ergo sicut ob perfectam subordinationem virium inferiorũ ad superiores peccare venialiter ex surrep-

 tio-

tione, aut ex imperfecta deliberatione repugnabat statui innocentię ab intrinseco, ita & quouis alio modo peccare, ob infallibilem ordinis firmitatem qua ratio superior, vt respicit media continebatur sub se ipsa, vt respicit finem: nam, vt hic ait Diu. Thom. *Quod hominis animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem seruato debito ordine ad finem* (vt contingit quando peccat venialiter) *prouenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum quasi principium in appetibilibus*. Confirmatur; ex natura & conditione status innocentiæ, atq; adeo ab intrinseco repugnabat homini quæuis miseria, tristitia, pœna, & habitus vitiosus, ex quo oritur difficultas bonę operationis; ergo & quodcumque peccatum veniale etiam ex genere & paruitate materiæ, nam miseria est, pœnam & tristitiam pœnitentiæ requirit vt remittatur, & habitum vitij gerat, si multiplicetur.

Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ respondetur cum D.Thom. quęst.7. de Malo art.7 vbi sic habet: *Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale, posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed in hoc eadem ratio inuenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiæ distinguantur secundum obiecta, secundum ordinem obiectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem & in obiectis rationis esse ordinem superioris, & inferioris & in speculatiuis &*

& in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est principium supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus, vndè quādiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status: Sicut & in speculatiuis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, visi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis quod peccatum mortale est per auersionem à fine. peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt in finem. Vnde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare prius venialiter quam mortaliter, Nec est inconueniens non posse eligere minus malum antequam eligeret maius: nam maius malum, quale est peccatum mortale, ita opponitur integritati primi status, vt ipsum corrumperet & priuaret iustitiam originalem; minus autem malum, quale est peccatum veniale: *Nec priuare iustitiam originalem poterat, cuius principium erat in ordine superioris partis ad Deum, a quo veniale peccatum non separat: nec simul poterat cum ea esse propter ordinem inferiorum sub superiori.* Vt in 2. d. 21. q. 2. art 3. ad 4. & hic ad 3. ait D. Tho. Vnde cum homo posset integritatem illius status amittere: illa autem manente, non poterat inordinationem vllam habere; ideo poterat eligere maius malum,

scilicet peccatum mortale; minus verò malum, scilicet peccatum veniale, non poterat immediatè eligere, antequam maius eligeret, sicut non poterat eligere tristitiam, aut pœnam habere, antequam culpam.

Circa articulum 4. & 5. nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

Conclusio est negans.

Oppositum eius tenent multi. Sed probatur conclusio 1. argumento *Sed contra*, Non enim esset locus, in quo puniri posset ille, qui haberet peccatum veniale cum solo originali: nam in limbo puerorum pro solo peccato originali puniuntur homines; in inferno vero propter solum peccatum mortale detruduntur. Et quamuis D. Thom. qu. 5. de Malo art. 2. ad 8. & in 2. d. 42. q. 1. art. 5. ad 7. dicat: *Si ponatur per impossibile* (scilicet mori aliquem cum veniali, & solo originali) *Tunc talis puniretur sensibili pœna in inferno, & pœna illa esset æterna.* Loquitur tamen ex hypotesi: de facto namque nullus asse-

rit

rit puniri in inferno, nisi eos qui in mortali decedunt. Respondent quidam, ad diuinam prouidentiam spectare, ne homo moriatur habens peccatum veniale cum solo originali. Sed hoc alij irrident, & preterea vim argumenti non euacuat: nam inconueniens videtur, esse in hac vita peccatorem, cuius statui non correspondeat locus punitionis in alia vita: vndè licèt non sit admittendus casus, in quo prędestinatus moriatur in peccato mortali, dum tamen est in peccato mortali reus est gehennæ ignis, & secundum præsentem iustitiam ad pœnas inferni ordinatus est: at non est locus ad cuius pœnas ordinatus sit, qui habet venialia cum solo originali; ergo &c.

Secundo. Puer cum vsum rationis habere incipit, aut iustificatur, aut peccat mortaliter; ergo non potest esse peccatum veniale cum solo originali. Cōsequentia patet: nam si iustificatur, per gratiam consequitur remissionem originalis peccati; si vero peccat mortaliter, iam peccatum veniale, quod postea committit, non erit cum solo originali. Antecedens vt probetur, nonnullæ sunt difficultates dirimendæ.

Prima, an possit puer peruenire ad statū, in quo habeat vsum rationis sufficientem ad peccandū venialiter, & non mortaliter? Affirmantē partē tenet Durand. in 4. d. 16. qu. 2. nu. 7. & alii. Probant: Tū quia imperfecta deliberatio sufficit ad peccandum venialiter, & nō mortaliter vt patet in su-

scilicet peccatum mortale; minus verò malum, scilicet peccatum veniale, non poterat immediatè eligere, antequam maius eligeret, sicut non poterat eligere tristitiam, aut pœnam habere, antequam culpam.

Circa articulum 4. & 5. nihil se offert dicendum.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

Conclusio est negans.

Oppositum eius tenent multi. Sed probatur conclusio 1. argumento *Sed contra*, Non enim esset locus, in quo puniri posset ille, qui haberet peccatum veniale cum solo originali: nam in limbo puerorum pro solo peccato originali puniuntur homines; in inferno vero propter solum peccatum mortale detruduntur. Et quamuis D. Thom. qu. 5. de Malo art. 2. ad 8. & in 2. d. 42. q. 1. art. 5. ad 7. dicat: *Si ponatur per impossibile* (scilicet mori aliquem cum veniali, & solo originali) *Tunc talis puniretur sensibili pœna in inferno, & pœna illa esset æterna.* Loquitur tamen ex hypotesi: de facto namque nullus asse-

rit

rit puniri in inferno, nisi eos qui in mortali decedunt. Respondent quidam, ad diuinam prouidentiam spectare, ne homo moriatur habens peccatum veniale cum solo originali. Sed hoc alij irrident, & præterea vim argumenti non euacuat: nam inconueniens videtur, esse in hac vita peccatorem, cuius statui non correspondeat locus punitionis in alia vita: vndè licèt non sit admittendus casus, in quo prædestinatus moriatur in peccato mortali, dum tamen est in peccato mortali reus est gehennæ ignis, & secundum præsentem iustitiam ad pœnas inferni ordinatus est: at non est locus ad cuius pœnas ordinatus sit, qui habet venialia cum solo originali; ergo &c.

Secundo. Puer cum vsum rationis habere incipit, aut iustificatur, aut peccat mortaliter; ergo non potest esse peccatum veniale cum solo originali. Cõsequentia patet: nam si iustificatur, per gratiam consequitur remissionem originalis peccati; si vero peccat mortaliter, iam peccatum veniale, quod postea committit, non erit cum solo originali. Antecedens vt probetur, nonnullæ sunt difficultates dirimendæ.

Prima, an possit puer peruenire ad statũ, in quo habeat vsum rationis sufficientem ad peccandũ venialiter, & non mortaliter? Affirmantẽ partẽ tenet *Durand*. in 4. d. 16. qu. 2. nu. 7. & alii. Probant: Tũ quia imperfecta deliberatio sufficit ad peccandum venialiter, & nõ mortaliter vt patet in su-

bitis & non plenè deliberatis moribus circa materiam peccati mortalis: sed potest puer peruenire ad statum, in quo possit imperfectè deliberare, non tamen perfectè: nam quæ ex parte virium sensitiuarum impediunt, ne intellectus pueri possit deliberare, tolluntur successiuè per transmutationem successiuam qualitatum naturaliũ; ergo &c. Tum etiam; in adultis quando excitantur è somno (& idem est dum post vehementem iram, aut amentiam, vel ebrietatem incipiunt ad mentem redire) potest dari tempus, in quo habeant sufficiētem vsum rationis ad peccandum venialiter & non mortaliter; ideo enim complacentia, quæ tempore imperfectæ vigiliæ habetur de pollutione nocturna, est veniale peccatum & non mortale; ergo idem poterit in pueris reperiri, dum incipiunt ratione vti.

Negantem verò partem docent communiter discipuli D.Thom.cum illo hic & q.5. de Malo, ar.2. ad 8. & in 2.d.4..q.1.ar.5. ad 7. & probant: Tum quia facilius est discernere peccata mortalia quam venialia: qui enim cognoscit furari duo minuta, aut mentiri esse peccata, facilius cognoscet, peccata esse furari centum aureos, aut hominem occidere; ergo quandocunque potest homo discernere malitiam venialium, poterit & mortalium, sicque non poterit esse vsus rationis sufficiens ad veniale, & non ad mortale, ratione enim vti & deliberare est discernere inter bonum & malum, &

ma-

malum mortalis aut venialis peccati. Tum etiam ; vsus rationis qui sufficit ad peccandum venialiter, sufficit ad operandum bene moraliter & meritoriè, alias esset status in quo homo posset peccare & demereri, & non bene agere & mereri ; sed vsus rationis qui sufficit ad bene operandum moraliter & meritoriè, sufficit etiam ad peccandum mortaliter, alias esset status in quo homo posset saluari, & non damnari, se & actiones suas in vltimum finem referre, & non auertere se ab vltimo fine ; ergo &c.

Ad fundamenta autẽ partis affirmantis, respõdetur. Ad 1 negãdo minorẽ, quia licet impedimenta successiuè remoueantur, tamen facultas ipsa discernendi inter bonum non ita acquiritur, sed in instanti, scilicet in primo non esse impedimentorum: sicut licet dispositiones impedientes introductionem formę ignis successiuè excludantur ; ipsa tamen forma in instanti introducitur. Et quamuis semel acquisita facultas discernendi augeatur in dies, in instanti tamen quo primo acquiritur, non solum est sufficiens ad veniale, sed etiam ad mortale peccatum, quia facilius est huius quã illius malitiam discernere, vt ostensum est.

Ad 2. respondetur negando antecedens, nam vt hic §. *Ad obiectionem*. ait Caietanus *Licet ad peccandum venialiter minus libertatis sufficiat in exercitio quam in mortali, quia absque deliberatione peccatur venialiter: non tamen minus sufficit, in faculate ; quia non pec-*

tur venialiter absque libera facultate dominandi super singulos motus, quæ facultas absque plena libertate non est. Complacentia autem, tempore imperfectæ vigiliæ, non ideo est veniale peccatum, quia solum in homine sit facultas ad imperfectè deliberandum, sed quia actu non deliberat perfectè. Vndè *Diu.* Thom. in 4. dist. 9. quæst. 1. art. 4. quæstiuncula 1. ad 5. ait: *Potest contingere, quod in ipsa euigilatione peccatum oriatur, si quidem pollutio propter delectationem placeat, quod quidem erit veniale peccatum, sicut ex surreptione talis placentia, mortale autem si sit cum deliberante consensu.* Ex quo patet tunc iam esse facultatem ad perfectè deliberandum, immo vt ibi dixit S. Doctor: *Nec reputatur euigilasse, quousque perfectum vsum liberi arbitri recuperauit.*

Secunda difficultas est: An in primo instanti vsus rationis teneatur homo, præcepto obligante sub mortali, conuertere se in Deum? Partem negantem tenent quamplures recentiores. Probant: Tum quia tale præceptum, neque auctoritate Scripturæ, neque Sanctorum, neque ratione constat. Tum etiam, quia nullus est, qui solicitus sit, an impleuerit hoc præceptum, nec qui in confessione eius transgressionem explicet.

Affirmantem verò partem docent discipuli D. Tho cum illo, qui hic ad 3. ait, præceptum hoc esse illud Zachariæ 1. v. 3. *Conuertimini ad me ait Dominus, &c.* Et q. 5.

de

de Malo ar. 2. ad 8. indicat sententiam esse multorum hoc præcepto homines teneri primo instanti vsus rationis. Probatur etiam ratione eius. Præceptum hoc affirmatiuum conuertendi se in Deum aliquo tempore implendum est: sed in nullo alio, potius quam in primo instanti vsus rationis; ergo tunc tenetur quilibet homo se in Deum conuertere. Minor probatur: Primũ quod tũc homini cogitãdũ occurit est deliberare de se ipso, in quem scilicet finem sit se, & suas actiones ordinaturus: sed in nullo alio tempore, potius quam in eo, quo primo deliberat in quem finem sit se ordinaturus, obligat, & implendum est præceptum conuertendi, & ordinandi se in finem debitum, qualis est Deus; ergo &c. Maiorem probat D. Thom. *Finis enim est prior in intentione*; ergo cum homo sit finis omnium concupiscibilium, & respectu Dei sit medium, ita est primum amatum, vt sit etiam primum, cuius cura ipsũ solicitat, quod est primo occurrere tanquam id de quo est deliberandum in ordine ad eius finem, de quo vide Caiet. hic

9. *Ad cuius*. Aduertendum tamen est, nõ opus esse, vt homo in primo instanti vsus rationis conuertat se in Deũ hoc facere explicitè per actualẽ amorẽ ipsius: nã potest Deus inuincibiliter ignorari à puero nutrito in syluis; sed satis esse, vt saltem se conuertat in Deum implicite, proponendo viuere secundum regulas rationis, & prosequi bonum honestum virtutis. Ad hoc au-

tem teneri hominem probatur. Tū quia in primo instāti vsus rationis dū cognoscit homo bonū rationis & discernit illud à malo opposito, fit promulgatio sufficiens legis naturalis præcipientis bonum esse faciendum, & malū esse fugiēdum, ergo tunc tenetur homo illam suscipere, & illi se subdere proponendo facere quod præcipit. Tū etiam quia cum prędicta saltem implicita conuersio in Deum sit necessaria ad directionem sequentis vitæ, ad illam quemlibet teneri videtur, alias enim salus eius periclitaretur.

Fundamenta autem negantis sententię parum vrgent; vidimus enim vnde prædictum præceptum constet. Si verò qui suæ salutis curam habent, violationem huius præcepti non examinant, nec confitentur, vel est, quia pręcepti obligationem non aduertunt, vel probabiliter iudicant non dari tale pręceptum cum auctoribus sententię negantis. Quod verò attinet ad confessionem, ait Caiet. hic, sufficere in communi confiteri de occultis intendendo de omnibus.

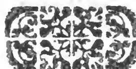
Tertia difficultas est, An quicumque prędictum præceptum implere omittit in primo instanti vsus rationis mortaliter peccet. Ad quam affirmando respondeo: nam talis præcepti non potest esse ignorantia inuincibilis; quis enim inuincibiliter ignorare potest, bonum honestum virtutis esse faciendum, & malum fugiendum, hocque necessarium esse ad rectè viuendum? in pri-

primo etiam instanti vsus rationis non potest esse surreptio aut imperfecta deliberatio circa hoc præceptum : nam actualis vsus rationis nequit esse ante perfectam deliberationem circa aliquid : vndè cum primum, quod tunc occurrit, sit hoc præceptum, deliberatio circa illud implendũ vel omittendum perfecta esse debet, & huius præcepti omissio non potest esse veniale peccatum ex surreptione. Vide Caietan. hic §. *Ad hæc*.

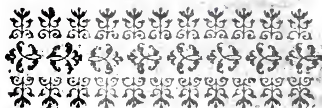
Quarta difficultas est: An quicumque implet hoc præceptum in primo instanti vsus rationis iustificetur? Ad quam affirmando respondeo: nam si puer veniens ad vsum rationis conuertat se in finem debitum, cum faciat quod in se est, Deus ei nõ denegabit gratiam, sed illum interius illustrabit diuinitus, vt habeat fidem explicitam saltem Dei auctoris supernaturalis, & remuneratoris præmio supernaturali, illũ que super omnia diligat, sicque iustificetur; id enim ad prouidentiam Dei spectat. Cum autem illud, facienti quod in se est Deus non denegat gratiam communiter intelligatur de faciente quod in se est ex auxilio supernaturali, præceptum prædictum, licet sit de actu naturali ex parte obiecti, est tamen de actu supernaturali ex parte modi tendendi in tale obiectum; talis est enim actus conuertendi se in Deum proponendo bonum honestum virtutis prosequi, & viuere secundum regulam rationis, ex auxilio supernaturali: Vndè merito

rito dicitur preceptum illud reduci ad primum Decalogi, & pertinere ad virtutem charitatis. Implenti autem præceptum illud Deum non denegare gratiam iustificantem, colligitur ex loco Zachariæ 1. adducto, vbi post verba illud continentia, *Conuertimini ad me, &c.* subditur: *Et conuertar ad vos &c.*

Ex his facile est deducere probationem illius antecedentis secundi argumenti Diu. Thomæ in principio positi.



N.



INDEX

RERVM NOTABILIVM.

A

Bre-

B

C

D

Ma-

M

N

O

nem

P

Pec-

R

S

V

LAVS DEO.

